© 1966, *by Les Éditions du Cerf*

SOURCES CHRÉTIENNES
Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s. j., et J. Daniélou, s. j.
Directeur : C. Mondésert, s. j.
N° 119

GRÉGOIRE DE NYSSE

TRAITÉ DE LA VIRGINITÉ

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION
COMMENTAIRE ET INDEX

DE

Michel AUBINEAU
Chargé de Recherches au C. N. R. S.

Ouvrage publié avec le concours du Centre National
de la Recherche Scientifique

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS
1966

NIHIL OBSTAT
IMPRIMI POTEST :
Paris, le 23 avril 1964
Philippe LAURENT s. i.
Praep. Prov. Paris.

IMPRIMATUR :
Paris, le 3 juin 1964
J. HOTTOT
v. g.

OUVRAGES CITÉS DANS L'INTRODUCTION ET LE COMMENTAIRE

I. Abréviations

AB	Analecta Bollandiana. Bruxelles.
ByzZ	Byzantinische Zeitschrift. Munich.
CC	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vienne.
CSLP	Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum. Turin.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. Paris.
DAGR	Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines. Paris.
DDCan	Dictionnaire de Droit Canonique. Paris.
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Paris.
DSpir	Dictionnaire de Spiritualité. Paris.
DThC	Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris.
EPhK	Egyetemes Philologiai Közlöny. Budapest.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Leipzig-Berlin.
GEL	Greek-English Lexicon (Liddell-Scott). 9a ed., Oxford 1958.
GN	*Opera Omnia* de Grégoire de Nysse, éd. W. Jaeger (cf. *infra*, liste des œuvres, avec abréviations).
GNaz.	Grégoire de Nazianze.

GNys. Grégoire de Nysse.
HThR Harvard Theological Review. Cambridge, Mass.
MS Mediaeval Studies. Toronto.
MSR Mélanges de Science Religieuse. Lille.
OCP Orientalia Christiana Periodica. Rome.
PG J.-P. Migne, Patrologia Graeca, Paris.
PGL G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, fasc. 1-3 (A-M). Oxford, 1961-1964.
PL J.-P. Migne, Patrologia Latina, Paris.
PO Patrologia Orientalis. Paris.
Pr. Préface du *De Virg.* de G. Nys. (Cf. p. 247-253).
PW Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertums-Wissenschaft. Stuttgart.
RAM Revue d'Ascétique et de Mystique. Toulouse.
RB Revue Bénédictine. Maredsous.
REAug Revue des Études Augustiniennes. Paris.
RecTh Recherches de Théologie ancienne et médiévale. Louvain.
REG Revue des Études Grecques. Paris.
REL Revue des Études Latines. Paris.
RFN Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Milan.
RHE Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain.
RLAC Reallexicon für Antike und Christentum. Stuttgart.
ROC Revue de l'Orient Chrétien. Paris.
RSPh Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris.
RecSR Recherches de Science Religieuse. Paris.
RSR Revue des Sciences Religieuses. Strasbourg.
SBAW Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Abteilung. Munich.
SC Sources Chrétiennes. Paris.
SPAW Sitzungsberichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, Berlin.
Stud. Patrist. Studia Patristica. Papers presented to the international Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford (edited by F.-L. Cross dans *Texte und Untersuchungen*, Berlin).
Stud. Patrist. I-II (TU 63-64) Berlin 1957 : Congrès de 1955.
Stud. Patrist. III-V (TU 78-80) Berlin 1961-1962 : Congrès de 1959.
St. V. Fr. Ioan. ab Arnim, Stoïcorum Veterum Fragmenta, Leipzig 1903 (avec *indices* de M. Adler, Leipzig 1924).
ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel-Friedrich). Stuttgart.
TU Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Literatur. Leipzig.
VC Vigiliae Christianae. Amsterdam.
Vie spir., Suppl. Vie Spirituelle. Supplément. Paris.
ZKTh Zeitschrift für katholische Theologie. Vienne.

II. Références aux textes de Grégoire de Nysse

Nous utilisons l'édition en cours de publication, chez Brill (Leyde) : *Gregorii Nysseni opera* (éd. W. Jaeger et H. Langerbeck), en faisant suivre le sigle GN du n° du tome.

GN 1 Contra Eunomium I-II (W. Jaeger). 2a ed., 1960.
GN 2 Contra Eunomium III. Refutatio confessionis Eunomii (W. Jaeger). 2a ed., 1960.
GN 3,1 Opera dogmatica minora (Fr. Mueller). 1958.
GN 5 In inscriptiones Psalmorum (J. Mc Donough). In sextum psalmum (J. Mc Donough). In Ecclesiasten homiliae (P. Alexander). 1962.
GN 6 In Canticum canticorum (H. Langerbeck). 1960.
GN 7,1 De Vita Moysis (H. Musurillo). 1964. Notre volume étant déjà sous presse lors de la parution

de cette édition, nous ne la citons qu'exceptionnellement, quand le P. Musurillo a adopté une leçon différente de l'édition Daniélou (SC 1 *bis*).

GN 8,1 Opera ascetica (W. Jaeger ; J.-P. Cavarnos ; V. Woods Callahan). 1952.

GN 8,2 Epistulae (G. Pasquali). 2a ed., 1959.

Pour les textes non encore pourvus d'édition critique, nous citons d'après la *Patrologie grecque* de Migne (PG 44-46). Même lorsque nous citons l'*édition Jaeger*, nous avons cru utile, bien que ce fût très onéreux pour nous, d'y joindre *la référence à l'édition de Migne:* tous les lecteurs n'ont pas les moyens de se procurer le somptueux corpus publié chez Brill ; trop souvent (pour les tomes 3,1 ; 5 ; 6 ; 7,1 ; 8,1), les éditeurs se sont abstenus de numéroter les paragraphes à l'intérieur d'un traité ou d'un chapitre : aussi nos références à Migne aideront-elles même ceux qui utilisent ces éditions critiques.

Enfin nous ajoutons la référence à quelques traductions modernes, données par J. Daniélou (SC 1 *bis*), J. Laplace (SC 6), L. Méridier (coll. Hemmer-Lejay).

Voici les *sigles* utilisés pour les ouvrages cités de Grégoire de Nysse :

Ad Abl. : Ad Ablabium. Quod non sint tres dei. GN 3,1, p. 37-57 (Fr. Mueller) = PG 45, 116-136.

Ad Eust. : Ad Eustathium. De sancta trinitate. GN 3,1, p. 3-16 (Fr. Mueller).

Ad Graec. : Ad. Graecos. Ex communibus notionibus. GN 3,1, p. 19-33 (Fr. Mueller) = PG 45, 176-185.

Ad Simpl. : Ad Simplicium. De fide. GN 3,1 p. 61-67 (Fr. Mueller) = PG 45, 136-145.

Ad Theoph. : Ad Theophilum. Adversus Apolinaristas. Gn 3,1, p. 119-128 (Fr. Mueller) = PG 45, 1269-1277.

Adv. Apol. : Antirrheticus. Adversus Apolinarium. GN 3,1, p. 131-233 (Fr. Mueller) = PG 45, 1124-1269.

Adv. Maced. : Adversus Macedonianos. De Spiritu sancto. GN 3,1, p. 89-115 (Fr. Mueller) = PG 45, 1301-1333.

C. Eun. I : Contra Eunomium. Liber primus. GN 1, p. 22-225 (Wern. Jaeger) 2a ed. 1960 = PG 45, 248-464.

C. Eun. II : Contra Eunomium. Liber secundus. GN 1, p. 226-409 = PG 45, 909-1121.

C. Eun. III : Contra Eunomium. Liber tertius. GN 2, p. 3-311 (Wern. Jaeger), 2a ed., 1960 = PG 45, 572-908.

C. Fat. : Contra Fatum (PG 45, 145-173).

C. Usur. : Contra usurarios (PG 46, 433-452).

De an. et res. : De anima et resurrectione (PG 46, 12-160).

De Bapt. : De sancto Baptismate. In diem luminum (PG 46, 577-600).

De bapt. dif. : De iis qui baptismum differunt (PG 46, 416-432).

De Beat. : De Beatitudinibus (PG 44, 1193-1301).

De castig. : Adversus eos qui castigationes aegre ferunt (PG 46, 308-316).

De hom. op. : De hominis opificio. PG 44, 125-256. Cf. trad. de J. Laplace (SC 6, Paris 1943).

De inf. : De infantibus praemature abreptis (PG 46, 161-192).

De inst. Chr. : De instituto christiano. GN 8,1, p. 40-89 (Wern. Jaeger).

De Melet. : De Meletio episcopo (PG 46, 852-864).

De or. dom. : De oratione dominica (PG 44, 1120-1193).

De paup. am. : De pauperibus amandis. PG 46, 453-489. Nous avons connu trop tard l'éd. et l'excellent commentaire de A. Van Heck, *Gregorii Nysseni, De pauperibus amandis orationes duo*, Leyde 1964. Aussi est-ce trop rarement que nous avons pu insérer quelques références à cet ouvrage.

De perf. : De perfectione. GN 8,1 p. 173-214 (Wern. Jaeger) = PG 46, 252-285.
De Plac. : oratio funebris de Placilla (PG 46, 877-892).
De prof. chr. : De professione christiana. GN 8, p. 129-142 (Wern. Jaeger) = PG 46, 237-249.
De Theod. : De sancto Theodoro martyre (PG 46, 736-748).
Epist. Can. : Ad Letoium. Epistula canonica (PG 45, 221-236).
Epist. : Epistulae. GN 8, 2 (G. Pasquali), 2a ed., 1959 = PG 46, 1000-1100.
In Ascens. : In Ascensionem Christi. PG 46, 689-693.
In Cant. : In canticum canticorum. GN 6 (Herm. Langerbeck) = PG 44, 756-1120.
In Eccl. : In Ecclesiasten. GN 5, p. 277-442 (P. Alexander) = PG 44, 616-753.
In fratrem Bas. : oratio Gregorii Nysseni in laudem fratris Basilii. PG 46, 788-817. Cf. J.-A. Stein, Encomium of St. Gregory, Bishop of Nyssa, on his Brother St. Basil, Archbishop of Cappadocian Caesarea. A Commentary, with a revised Text, Introduction and Translation. Washington 1928.
In Hex. : In Hexaemeron. PG 44, 61-124.
In inscr. Ps. : In inscriptiones Psalmorum. GN 5, p. 24-175 (Mc Donough) = PG 44, 432-608.
In Pent. : In Pentecosten. PG 46, 696-701.
In fun. Pulch. : In funere Pulcheriae. PG 46, 864-877.
In 40 mart. : In quadraginta martyres. PG 46, 749-788.
In res. : In resurrectionem. PG 46, 600-628 ; 652-681 ; 681-684.
In sextum Ps. : In sextum Psalmum. GN 5, p. 187-193 (J. Mc Donough) = PG 44, 608-616.
In Steph. : In sanctum Stephanum. PG 46, 701-736.
In suam ordin. : oratio in suam ordinationem. PG 46, 544-553.
Or. Cat. : Oratio Catechetica. PG 45, 9-105. Cf. L. Méridier, Grégoire de Nysse. Discours catéchétique. Texte grec, trad. française, introd. et index. Paris, 1908.

Ref. Conf. Eunomii : Refutatio Confessionis Eunomii. GN 2, p. 312-410 (Wern. Jaeger) = PG 45, 465-572.
V. Mac. : Vita Macrinae. GN 8, 1, p. 370-414 (V. Woods Callahan) = PG 46, 960-1000.
V. Moysis : Vita Moysis. Éd. et trad. de J. Daniélou (SC 1 *bis*, Paris 1955) ; GN 7, 1 (H. Musurillo) = PG 44, 297-429. Nous adoptons la division en paragraphes de SC.

Pour citer le *De Virginitate* de Grégoire de Nysse, nous indiquons, sans mention particulière, le chapitre (en chiffres romains), le n° du paragraphe, le n° de la ligne (si quelque ambiguïté était à craindre, on emploierait le sigle *De Virg.*).

Chercher en fin de volume — à la *Table des citations d'auteurs anciens* — les renseignements sur les éditions utilisées (éditeur, lieu, date), pour les textes étrangers à Grégoire de Nysse.

III. Bibliographie

Il n'est pas dans notre intention de dresser ici une bibliographie des études nysséennes (cf. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. III, Paris 1963, p. 365-420), ni non plus de faire le bilan des publications sur le problème de la Virginité consacrée, ou sur l'histoire de l'Ascétisme chrétien au IVe siècle (cf. Fr. de B. Vizmanos, *Las Virgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949, p. XXI-XXIV). Nous mentionnerons seulement, parmi les nombreux ouvrages et articles exploités dans notre introduction et notre commentaire, ceux-là qui nous ont le plus souvent servi, ou qui, à tel ou tel titre, nous semblent devoir retenir plus particulièrement l'attention.

Achelis (H.), *Virgines subintroductae*, Leipzig 1902.

Adnès (P.), *Le mariage* (coll. Le Mystère chrétien), Paris 1963.

Aldama (J.-A. de), *Repertorium PseudoChrysostomicum*, Paris 1965.

Amand de Mendieta (D.), *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1949.

Arrechea (J.-M.), Traduction espagnole du De Virginitate de Grégoire de Nysse, dans Fr. de B. Vizmanos *Las Virgenes cristianas...*, p. 1110-1172.

Aubineau (M.), « Les écrits de saint Athanase sur la Virginité », dans RAM, t. XXXI (1955), p. 140-173.

— « Le thème du *Bourbier* (βόρβορος) dans la littérature grecque, profane et chrétienne », dans RecSR, t. XLVII (1959), p. 185-214.

— « Projet de lexique du vocabulaire de Grégoire de Nysse », dans REG, t. LXXV (1962), p. XIX-XXI.

Balthasar (Hans von), *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse.* Paris 1942.

Boulenger (F.), *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée.* Texte grec, traduction française, introduction et notes. Paris 1908.

Bourassa (Fr.), « La virginité dans l'état d'innocence », dans *Sciences Ecclésiastiques*, t. VI (1954), p. 249-257.

— « Excellence de la Virginité : arguments patristiques », dans *Sciences Ecclésiastiques*, t. V (1953), p. 29-41.

Bouyer (L.), *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille 1950.

Boyancé (P.), « Études Philoniennes », dans REG, t. LXXVI (1963), p. 64-110.

Camelot (Th.), *Virgines Christi. La Virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris 1944.

— « Les traités *De Virginitate* au IVe siècle », dans *Études Carmélitaines*, t. XXXI (1952) : *Mystique et Continence*, p. 273-292.

Cavarnos (J.-P.), Le *De Virginitate* de Grégoire de Nysse, Préface et édition, dans GN 8, 1, p. 215-343.

Cherniss (H.-Fr.), *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930.

Courcelle (P.), « La *colle* et le *clou de l'âme* dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (*Phédon* 82 e ; 83 d) », dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. XXXVI (1958), p. 72-95.

— « Variations sur le *clou de l'âme* » dans *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Morhmann*, Utrecht-Anvers 1963, p. 38-40.

— « *Escae malorum* (*Timée* 69d) », dans *Hommages à Léon Herrmann* (coll. *Latomus*, t. XLIV, Berchem-Bruxelles, 1960), p. 244-262.

— « Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne du *vol de l'âme* », dans *Annuaire du Collège de France*, t. LXIII (1963), p. 376-388 et t. LXIV (1964), p. 392-404.

— « Deux grands courants de pensée dans la littérature latine tardive : Stoïcisme et Néo-Platonisme », dans REL, t. XLII (1964), p. 122-140.

Courtonne (Y.), *Saint Basile. Lettres*, Tome I et II, texte critique et traduction, Paris 1957 et 1961.

Crouzel (H.), *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

— *Origène et la Connaissance Mystique*, Bruges 1961.

— *Virginité et Mariage selon Origène*, Paris-Bruges 1963.

Daniélou (J.), *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944. Sauf indication contraire, nous citons la réédition de 1954.

— *Grégoire de Nysse. La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu.* Introduction, tra-

duction. Deuxième édition revue et augmentée du texte critique, Paris 1955 (SC 1 *bis*).

Daniélou (J.), « Grégoire de Nysse et Plotin », dans *Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers* (1953). *Actes du congrès*, Paris 1954, p. 259-262.

— « La Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse », dans RSR, t. XXIX (1955), p. 346-372.

— « Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie », dans REAug, t. II, 1956 *(Mémorial G. Bardy)*, p. 71-78.

— « Grégoire de Nysse et le Messalianisme », dans RecSR, t. XLVIII (1960), p. 119-134.

— « Grégoire de Nysse à travers les *Lettres* de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze », dans VC, t. XIX (1965), p. 31-41.

Devreesse (R.), *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (Fragments tirés des chaînes)*. Rome 1959.

Festugière (A.-J.), *Hippocrate et l'Ancienne Médecine*. Introduction, traduction et commentaire, Paris 1948.

— *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris 1949-1954.

— *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les Moines de Syrie*, Paris 1959.

Floëri (F.), « Le sens de la *division des sexes* chez Grégoire de Nysse », dans *RSR*, t. XXVII (1953), p. 105-111. Cf. *infra* P. Nautin.

Gallay (P.), *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon 1943.

Gauthier (R.-A.) et Jolif (J.-Y.), *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 3 vol., Louvain-Paris 1958-1959.

Giet (St.), *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris 1941.

— *Sasimes. Une méprise de saint Basile*, Paris 1941.

Gordillo (L.), « La virginidad transcendente de María Madre de Dios en San Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia », dans *Estudios marianos*, t. XXI (1960), p. 117-155.

Graef (H.-G.), « Éros et Agapè », dans *Vie Spir.*, *Suppl.*, t. IV (1950), p. 99-105.

Gribomont (J.), *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953.

— « L'*Exhortation au renoncement* attribuée à saint Basile » dans OCP, t. XXI (1955), p. 375-398.

— « Le monachisme au IVe s. en Asie mineure : De Gangres au Messalianisme » dans *Stud. Patrist.* II (TU 64) 1957, p. 400-415.

— « Les *Règles morales* de saint Basile et le Nouveau Testament, dans *Stud. Patrist.* II (TU 64) 1957, p. 416-426.

— « Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile », dans *Irénikon*, t. XXXI (1958), p. 282-307 et 460-475.

— « Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée », dans RHE, t. LIV (1959), p. 115-124.

— « Le *De instituto christiano* et le Messalianisme de Grégoire de Nysse », dans *Stud. Patrist.* V (TU 80) 1962, p. 312-322.

— « L'Origénisme de saint Basile », dans *L'homme devant Dieu (Mélanges H. de Lubac)*, Paris 1963, t. I, p. 281-294.

— Art. *Eustathe*, dans DSpir, IV, 1708-1712.

Guillaumont (A.), « Les Messaliens », dans *Études Carmélitaines*, t. XXXI (1952) : *Mystique et Continence*, p. 273-292.

— *Les « Kephalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962.

Harl (M.), *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958.
— « Adam et les deux arbres du Paradis (*Gen.* II-III) ou l'homme *milieu* entre deux termes (μέσος-μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie », dans RecSR, t. L (1962), p. 321-388.
Hausherr (I.), « L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme », dans OCP, t. I (1935), p. 328-360.
— *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome 1944.
— Recension de la thèse de J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, dans RAM, t. XXII (1946), p. 310-314.
— « L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine », dans *Mélanges offerts au R. P. Fernand Cavallera*, Toulouse 1948, p. 231-259.
— *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955.
— *Les leçons d'un contemplatif. Le « Traité de l'oraison » d'Évagre le Pontique*, Paris 1960.
Jaeger (W.), *Two rediscovered works of ancient christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde 1954.
— « Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa », dans *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin 1960, p. 266-286.
Janini Cuesta (J.), *La antropologia y la medicina pastoral de san Gregorio de Nisa*, Madrid 1946.
— « Dieta y Virginidad : Basilio de Ancira y San Gregorio de Nisa », dans *Miscelanea Comillas*, t. XIV (1950), p. 187-197.
Knackstedt (H.-O.), *Die Theologie der Jungfräulichkeit beim hl. Gregor von Nyssa*. Diss. (35 p.), Rome 1940.
Ladner (G.-B.), « The Philosophical Anthropology of saint Gregory of Nyssa », dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. XII (1958), p. 59-94.

Laffranque (M.), *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris 1964.
Laplace (J.), *Grégoire de Nysse, La création de l'homme*, introduction et traduction, Paris 1943 (SC 6).
Lenain de Tillemont (S.), *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, Paris 1703.
Leys (R.), *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris 1951.
— « La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse », dans *Stud. Patrist.* II (TU 64), 1957, p. 495-511.
Maran (Pr.), *Vita Basilii*, dans Migne, PG 29, p. v-CLXXVII.
Marrou (H.-I.), *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948.
— *Diatribe*, dans RLAC, t. III, 997-1009.
— « La technique de l'édition à l'époque patristique », dans VC, t. III (1949), p. 208-224.
Méridier (L.), *L'influence de la seconde Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris 1906.
— *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique.* Texte grec, traduction française, introduction et index. Paris 1908.
Merki (H.), *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952.
Metz (R.), *La consécration des Vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris 1954.
Moore (W.), Traduction anglaise du *De Virginitate* de Grégoire de Nysse dans *A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the christian Church*, second series (Dir. H. Wace-Ph. Schaff), vol. V, *Gregory of Nyssa*, Oxford 1893, p. 343-371.
Nautin (P.), *Lettres et Écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961.
Nautin (P.) et Floëri (F.), *Une homélie anatolienne sur*

la date de Pâques en l'an 387. Étude, édition et traduction, Paris 1957 (SC 48).

Palanque, cf. *infra* E. Stein.

Perrin (J.-M.), *La Virginité chrétienne*, Paris 1955.

Petit (L.), *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C.*, Paris 1955.

— *Les étudiants de Libanius. Un professeur de Faculté et ses élèves au Bas Empire*, Paris 1957.

Places (Ed. des), *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris 1964.

Puech (H.-Ch.), « La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique », dans *Études Carmélitaines*, t. XXIII, 2, 1938, p. 33-53.

« Explication de l'*Évangile selon Thomas* et recherches sur les paroles de Jésus », dans *Annuaire du Collège de France*, t. LIX (1959), p. 255-260.

— « Les thèmes gnostiques *se rassembler en soi, se concentrer sur soi* », dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études*, Section des Sciences religieuses, 1962-1963, p. 84-86.

Rahner (H.), « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen », dans ZKTh, t. LIX (1935), p. 333-418.

Richard (M.), Recension de la thèse de J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, dans MSR, t. II (1945), p. 191-194.

Schuhl (P.-M.), « L'état des études stoïciennes », dans *Association Guillaume Budé, VIIe congrès, Aix-en-Provence* (1963). *Actes du congrès*, Paris 1964, p. 263-276.

Spanneut (M.), *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957.

Spicq (C.), *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 vol., Paris 1958-1959.

Stein (E.) et Palanque (J.-R.), *Histoire du Bas-Empire*, t. I (284-476), Paris 1959.

Stiglmayr (J.), « Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa *Ueber die Jungfräulichkeit* », dans *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, t. II (1927), p. 334-359.

Tillemont, cf. Lenain de Tillemont.

Viller (M.), « Le Martyre et l'Ascèse », dans RAM, t. VI (1925), p. 105-142.

Vizmanos (Fr. de B.), *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949.

Vogel (C.-J. de), *Greek Philosophy*, III, *The Hellenistic-Roman Period*, Leyde 1959.

Völker (W.), *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

— « Virginität und Apathie als Höhepunkte asketischen Strebens bei Gregor von Nyssa », dans *Festschrift für D. Čyževskyj*, Berlin 1954, p. 301-306.

— « Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa », dans VC, t. IX (1955), p. 103-128.

Wolfson (H.-A.), *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (Mass.), 1956.

Woollcombe (K.-J.), « Le sens de *type* chez les Pères », dans *Vie Spir., Suppl.*, t. V (1951), p. 84-100.

AVANT-PROPOS

Un article du R. P. Th. Camelot, paru dans un volume des *Études Carmélitaines* (1952), *Mystique et Continence*, attirait l'attention sur « Les traités *De Virginitate* au IVe siècle » (p. 273-292). Si les Pères de l'Église n'ont point attendu cette époque pour s'adresser dans leurs écrits aux vierges chrétiennes et réfléchir sur le mystère de la virginité consacrée à Dieu, un fait s'impose à tout historien curieux des institutions et des doctrines : c'est au IVe siècle que surgit une littérature très abondante sur ce sujet. Le R. P. Camelot signalait le *Banquet* de Méthode d'Olympe[1], un traité vraisemblablement apocryphe attribué à saint Athanase d'Alexandrie[2], un ouvrage de Basile d'Ancyre[3] sur « l'intégrité véritable en la Virginité », un autre de saint Grégoire de Nysse, trois autres encore de saint Jean Chrysostome[4], des

1. Nous revenons à l'appellation ancienne, Méthode d'Olympe. P. NAUTIN (*Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, p. 257-258) a montré combien était hasardeuse l'hypothèse de F. DIEKAMP qui proposait de faire de Méthode un évêque de Philippes ; le récent éditeur du *Banquet* (*SC* 95, p. 10), H. MUSURILLO, rejette lui aussi les conclusions de Diekamp.

2. *PG* 28, 251-282 et édition critique de E. von der Goltz (*TU* 29, 2a, Leipzig 1905). Cf. M. AUBINEAU, « Les écrits de saint Athanase sur la Virginité », dans *RAM*, t. XXXI (1955), p. 144-151.

3. *PG* 30, 669-809. Cf. F. CAVALLERA, « Le *De Virginitate* de Basile d'Ancyre », dans *RHE*, t. VI (1905), p. 5-14.

4. *PG* 47, 495-514 et 513-532 ; édition critique et trad. de J. DUMORTIER, *Saint Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes. Comment observer la Virginité*, Paris 1955. *PG* 48, 533-596 : *De Virginitate*.

Lettres à des Vierges et des Moines « tombés », attribuées à saint Basile de Césarée[1] (*Epist.* XLIV, XLV, XLVI) dont la dernière, traduite en latin par Rufin[2], pourrait être authentique. On ajoutera, toujours en milieu grec, une homélie d'Eusèbe d'Émèse[3], transmise en vieille version latine, éditée récemment par E.-M. Buytaert, divers Poèmes de saint Grégoire de Nazianze[4], les « Sentences aux Moines » et l'« Exhortation à une Vierge » d'Évagre le Pontique[5], « Une curieuse homélie grecque inédite sur la Virginité, adressée aux pères de famille », publiée par D. Amand de Mendieta et M.-Ch. Moons[6]... etc...

Stimulé par l'article du R. P. Camelot, guidé dans nos premières recherches par l'esquisse du R. P. Francisco de B. Vizmanos, *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949, nous avons entrepris non seulement d'étudier ces traités, mais d'inventorier systématiquement toute la littérature patristique *en langue grecque* des années 300 à 451 — commentaires scripturaires, lettres, ouvrages ascétiques, homélies, traités de polémique dogmatique[7] — afin de dégager la *signification doctrinale de la virginité consacrée*, c'est-à-dire *du célibat voué à Dieu*, telle qu'elle apparaissait aux gens de cette époque. A l'expérience en effet, la limite que nous nous étions assignée en cette enquête (mort de Chrysostome, en 407)

1. *PG* 32, 360-381 ; éd. critique et trad. de Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres*, I, Paris 1957, p. 109-125.
2. *PG* 31, 1785-1790.
3. Eusèbe d'Émèse, *Discours conservés en latin*, éd. E.-M. Buytaert, t. I, Louvain 1953. Hom. VII, « De Virginibus », p. 175-195. Cf. D. Amand de Mendieta, « La Virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IVe siècle », dans *RHE*, t. L (1955), p. 777-820.
4. *PG* 37. Cf. J. Plagnieux, « Saint Grégoire de Nazianze », dans *Théologie de la Vie monastique* », Paris 1961, p. 115-130.
5. Éd. H. Gressmann, dans *TU* 39, 4b, Leipzig 1913, p. 146-165.
6. *RB*, t. LXIII (1953), p. 18-69 et 211-238.
7. Migne, *PG*, 18-84.

nous est apparue tout à fait arbitraire : nous l'avons donc repoussée jusqu'au milieu du Ve s. (concile de Chalcédoine, en 451), afin de pouvoir citer à la barre Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr, ainsi que les grands témoins d'un monde monastique en plein épanouissement, Nil d'Ancyre, Marc l'Ermite et Isidore de Péluse. Cette coupe de 150 années, pratiquée dans les écrits des Pères grecs, permet de suivre, à travers ses tâtonnements et jusqu'à sa maturité, l'élaboration d'une doctrine spirituelle de la virginité chrétienne dont, pour une grande part, nous vivons encore. Il va sans dire que si nous attendons de cette enquête un message pour les Chrétiens d'aujourd'hui, cela nous sera accordé par surcroît : d'abord et par-dessus tout, nous faisons œuvre d'historien.

Sans attendre l'achèvement de cette synthèse, que nous espérons n'être plus très éloigné, nous livrons dès aujourd'hui au public une des pièces du procès, le *De Virginitate* de Grégoire de Nysse : un texte édité, traduit, commenté, où il est question de la virginité, mais de beaucoup d'autres choses aussi. Cela n'allait certes pas sans quelques inconvénients de publier un élément du dossier, en le détachant de l'étude d'ensemble où il devait trouver son explication plénière : ainsi, pour ne pas démanteler l'édifice en construction, il a fallu parfois se résigner à glisser de façon allusive sur des problèmes de sources et d'influences ; on a évité aussi de porter prématurément des jugements de fond sur certaines tendances, discutables assurément, mais qu'il importe de situer à leur juste place dans ce panorama d'un siècle et demi. Voici du moins un document de haute portée, le premier ouvrage de Grégoire de Nysse, écrit en 371. Une introduction en cinq chapitres vise à expliquer l'ouvrage en le rattachant à la biographie de son auteur, en déterminant le genre littéraire de certaines pages fortement marquées par la sophistique du temps, en dressant inventaire des sources philosophiques, bibliques et patristiques, en montrant les articulations d'une pensée

théologique originale, malgré ses emprunts, dès sa première formulation.

On aurait pu s'en tenir, comme d'ordinaire, à quelques notes pour élucider certains passages. Livrons au lecteur une explication ou une excuse : les difficultés de la traduction dont il fallait parfois rendre raison, les richesses d'un traité qui n'apparaissent pas toujours à première lecture, une abondante documentation rassemblée de longue date autour du problème de la virginité chrétienne, des recherches sur le vocabulaire des Pères grecs du IVe s. et spécialement de Grégoire de Nysse[1], toutes ces raisons nous ont entraîné à composer ce *commentarius perpetuus*, comme l'on disait au siècle de la Renaissance. Notre premier principe fut donc d'éclairer Grégoire par Grégoire, en multipliant les rapprochements de tous ordres (de vocabulaire, de tournures, de thèmes) avec d'autres pages du *De Virginitate*, mais aussi avec d'autres ouvrages du même auteur. On a illustré le texte en prodiguant les références (sources ou lieux parallèles) aux philosophes anciens qui ont exercé une influence sur la pensée de Grégoire (Platon, Aristote, les Stoïciens, Plotin et surtout Philon). On a souligné bien des curiosités de son exégèse biblique. A l'occasion de certains thèmes, on a signalé quelques jalons pour situer l'auteur dans la lignée des Pères grecs, ses prédécesseurs : dossiers qui, sans viser à être complets, fourniront peut-être des points de départ pour des enquêtes plus vastes. De plus, à un moment où l'intérêt d'un grand nombre se porte vers une étude historique de la langue des Pères grecs, où chacun prend conscience de façon plus aiguë qu'une pensée, spécialement une pensée théologique avec ses nuances subtiles, ne s'étreint qu'au travers d'un langage, dont il faudrait per-

1. Cf. notre communication du 5 mars 1962 à l'Association des Études grecques (« Projet de lexique du vocabulaire de Grégoire de Nysse »), résumée dans *REG*, t. LXXV (1962), p. XIX-XXI.

cevoir à une date donnée toutes les résonances, nous avons accumulé les remarques de vocabulaire, apportant des références inédites à des termes rares, toutes les fois qu'ils étaient absents du *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott et du *Patristic Greek Lexicon* de Lampe, ou que leur notice s'y révélait trop pauvre. Un index des mots du traité (3000 environ) achève le volume, avec mention de tous les termes cités occasionnellement dans le commentaire. Enfin, très fréquemment, il a été fait état de livres, d'articles, touchant à notre traité. C'est la loi même du progrès scientifique que de critiquer parfois ses devanciers, sans renier pour autant la dette contractée à leur égard : citons, avant tout autre, l'incomparable pionnier des études nysséennes, le R. P. Jean Daniélou. En soumettant le *De Virginitate* de Grégoire de Nysse à divers éclairages (philologique, théologique, philosophique, historique), notre ambition a donc été de présenter un document sur la doctrine de la virginité chrétienne, mais aussi d'offrir aux chercheurs un instrument de travail qui dépasse de beaucoup cet horizon : dans les quelque 900 notes du commentaire, que chacun veuille prendre son bien, sans taxer pour autant de superflu ce qui demeure étranger à sa spécialité.

C'est pour nous un agréable devoir de remercier ici tant de maîtres et d'amis qui, surtout dans l'Université, ne nous ont marchandé ni leur appui, ni leurs conseils, ni leur sympathie : M. l'abbé Marcel Richard, de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, qui nous a procuré des microfilms de manuscrits dont plusieurs n'avaient jamais encore été accessibles ; le R. P. Musurillo et M. Dain qui nous ont aidé dans l'établissement du texte pour certaines options délicates[1] ; les RR. PP. Joseph Para-

1. Spécialement en ce qui concerne le problème des deux éditions du traité à date ancienne, et la politique à suivre pour l'éditeur moderne. Même si nous aboutissons à un texte critique différent

melle et Irénée Hausherr qui ont revisé la traduction[1] ; nos collègues du Centre Lenain de Tillemont[2] à qui nous devons l'enrichissement inappréciable de plusieurs années de travail en équipe ; les professeurs de la Sorbonne, de l'École des Hautes Études et du Collège de France, qui nous ont initié à des disciplines fort diverses, MM. Chantraine, Courcelle, Guillaumont, L. Robert, et en tout premier rang nos maîtres en Histoire du Christianisme ancien, MM. Henri-Charles Puech et Henri-Irénée Marrou. Soulignons enfin que ni travail, ni publication n'auraient été possibles pour nous, sans l'appui du Centre National de la Recherche Scientifique : qu'il nous soit permis d'exprimer ici notre plus vive gratitude.

de celui de notre prédécesseur, J.-P. Cavarnos, nous rendons volontiers hommage à son travail, qui nous a été souvent utile.

1. Quelques remarques très pertinentes de Mme Harl, professeur à la Sorbonne, ont permis d'améliorer en plusieurs points la traduction. M. Jean Pépin, Maître de Recherches au C.N.R.S., nous a aidé dans la traduction et le commentaire d'un passage difficile (ch. XXII, 1, 1¹-15¹).

2. H.-I. Marrou, « Le Centre de recherches *Lenain de Tillemont* pour l'histoire du Christianisme ancien », dans *Revue historique*, t. CCXXX (1963), p. 141-148.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

BIOGRAPHIE DE GRÉGOIRE DE NYSSE AVANT 371

La chronologie de la vie de Grégoire de Nysse pourra-t-elle jamais être fixée avec précision et certitude? Nous ne savons pas la date de sa naissance : au plus tôt en 331, conjecturait Lenain de Tillemont[1]. Nous ignorons la date de sa mort, perdant sa trace après un concile tenu à Constantinople en 394[2]. La date de sa consécration épiscopale se détermine à partir d'autres données, elles-mêmes relatives : sans doute en 372 quand Basile, devenu évêque de Césarée en 370, voulut s'assurer des suffragants nombreux et fidèles dans une province de Cappadoce récemment divisée[3] ; c'est alors que, pour faire pièce aux

1. *Mémoires*, IX, p. 561 : « Comme S. Basile est né au plus tôt vers la fin de l'an 329, S. Grégoire, qui n'est né qu'après lui et après Naucrace, ne peut être venu au monde avant l'an 331. »

2. E. Honigmann. *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien* (Bruxelles 1961). I : Le concile du 29 septembre 394. Cf. p. 37.

3. Tillemont, *Mémoires*, IX, p. 174, Dom Maran, *Vita Bas.* (ch. XIX, 1-3 : *PG* 29, p. LXXIV), puis récemment M.-M. Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960, p. 41, note 47, et Honigmann (*op. cit.*, p. 29) datent la division de la Cappadoce de l'hiver 371-372 ou peu après, sous l'empereur Valens, mais, comme l'a démontré Honigmann, cette division fut suivie

intrigues de l'évêque Anthime de Tyane, il aurait installé contre leur gré, à Sasimes son ami Grégoire de Nazianze[1], à Nysse son propre frère Grégoire[2]. Mêmes hésitations pour assigner une date précise à beaucoup de ses œuvres[3] : on sait du moins que c'est dans un laps de temps extrêmement court, de 379 à sa mort, en guère plus de quinze années, que Grégoire de Nysse a composé et publié, à cadence rapide, des ouvrages nombreux et copieux

d'une réunification, dans les débuts du règne de Théodose (379) ; une seconde division, définitive, aurait eu lieu en 382. Cf. P. Devos, « S. Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce », dans *AB*, t. LXXIX (1961), p. 91-101.

1. St. Giet, *Sasimes: une méprise de saint Basile* (Paris 1941), p. 67. P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze* (Lyon 1943), p. 100 s.

2. Tillemont, *Mémoires*, IX, p. 565. Dom Maran, *Vita Bas.*, ch. XIX, 1 : *PG* 29, p. lxxiv. La lettre C de Basile, qu'on date de 372, fait allusion à Grégoire « de Nysse » (*PG* 32, 505 A) ; par contre, la lettre XCVIII, 2 (*PG* 32, 497 A), invoquée à tort par Tillemont (*Mémoires*, IX, p. 733, note 3), vise Grégoire de Nazianze et non Grégoire de Nysse (cf. critique de Dom Maran, *Vita Bas.*, ch. XXIV, 6 : *PG* 29, XCVIII).

3. Tillemont, *Mémoires*, IX, p. 743, avait le mérite de proposer en deux tableaux distincts les ouvrages de Grégoire : « ceux qu'on peut mettre selon l'ordre chronologique » et « ceux dont on ignore le temps ». Outre la notice de O. Bardenhewer (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, 1912, p. 194 s.), cf. les essais récents de J. Daniélou : « La Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse », dans *RSR*, t. XXIX (1955), p. 346-372 ; ses recensions, dans *Gnomon*, t. XXXI (1959), p. 612-615, et t. XXXVI (1964), p. 43 sur divers vol. des *Opera Omnia* de GNys., t. 3, 1 (éd. F. Mueller) et 5 (éd. J. Mc Donough ; P. Alexander) ; son art. « Grégoire de Nysse à travers les Lettres de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze » dans *VC*, t. XIX (1965), p. 31-41. Tous ces écrits abondent, comme toujours, en rapprochements ingénieux, qui méritent de retenir l'attention. Toutefois J. Lebourlier (art. « A propos de l'état du Christ dans la mort », dans *RSPT*, t. XLVII (1963), p. 170-180) a montré la fragilité de plusieurs de ces constructions. En utilisant les fichiers de la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* (Sorbonne), nous reprendrons, dans un Mémoire, ces problèmes de chronologie pour les trois Pères Cappadociens.

dont le corpus remplit trois tomes de la Patrologie grecque de Migne[1].

La date du De Virginitate

Quelque dix années avant cette période d'intense création littéraire, Grégoire avait déjà publié un premier essai : dès 371, dans ce « Traité de la Virginité », sorte de plaidoyer en faveur du célibat consacré à Dieu, il avait donné une esquisse de sa pensée. Dans sa lettre-préface, il avertit en effet le lecteur : « Vers la fin du traité, nous nous sommes souvenus de *notre* très pieux *évêque* et *père*, comme du seul maître capable de nous donner de tels enseignements » (Pr. 2, 17). De toute évidence Grégoire fait allusion ici à son frère Basile[2] dont il parle toujours avec un extrême respect. Comme il l'insinue plus loin, c'est sur son invitation qu'il entreprit cet ouvrage : « Nous avons pris à cœur d'en traiter brièvement (de la virginité), puisque nous devons obéir en tout à l'autorité de celui qui nous l'a ordonné » (II, 3, 15). Comme l'avait déjà noté Lenain de Tillemont, « Grégoire n'était pas encore évêque et Basile l'était déjà[3] » : on s'accorde d'ordinaire avec lui pour dater de 371 ce traité *De Virginitate*, en l'année qui suivit l'élection de Basile et qui précéda celle de Grégoire. Entre ce premier manifeste et des ouvrages comme la *Création de l'homme* (379) et la *Vie de Macrine* (peut-être dès la fin de 380), s'insère une tranche de vie de dix années : d'où l'intérêt d'étudier déjà, pour elle-même, cette ébauche

1. *PG* 44-46.

2. « De savants hommes », note Tillemont (*Mémoires*, IX, p. 732), se sont étonnés de ce que Grégoire ait pu donner à son frère le nom de « Père » et ont cru qu'il parlait de Mousonios, évêque de Néocésarée. On peut citer au moins trois autres exemples de cette appellation, appliquée à Basile : *De hom. op.*, Pr. (*PG* 44, 125 B) ; *Epist.* XXIX, 6 (*GN* 8, 2, p. 88, 17 = *PG* 45, 240 A) ; *Epist.* XIII, 4 (p. 45, 23 = *PG* 46, 1049 A).

3. *Mémoires*, IX, p. 565 et 732.

d'une pensée que les responsabilités pastorales iront approfondissant.

Sources biographiques sur les premières années

Mais ce premier ouvrage d'un homme qui approche de la quarantaine constitue aussi un aboutissement, et témoigne d'une expérience humaine et religieuse. Que savons-nous de ces premières années? Presque rien, comme si, dans cette famille, la puissante personnalité de Basile avait centré sur elle tous les regards et rejeté dans l'ombre tous les siens[1]. Essayons du moins de rassembler les éléments d'une biographie de Grégoire de Nysse avant son épiscopat[2] : on les trouve dans la correspondance de Basile de Césarée[3], dans les œuvres de Grégoire de Nazianze[4] *(Discours XLIII en l'honneur de Basile; Lettres XI et CXCVII)*, dans les écrits de Grégoire de Nysse lui-même[5] (*Vie de Macrine*, *Discours en l'honneur*

1. *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 386, 18 = *PG* 46, 973 D) : τὸ κοινὸν τῆς γενεᾶς καλόν, Βασίλειος.

2. TILLEMONT a consacré quelques pages (*Mémoires*, IX, p. 561-565 et 732-733) à la période qui nous occupe de la vie de Grégoire ; on les utilise souvent, parce que plus accessibles, en français, sans tenir compte des remarques critiques de Dom MARAN, dans sa *Vita Basilii* (*PG* 29, p. v s.), pour les points qui touchent à la biographie de Basile. La meilleure notice moderne sur la vie de Grégoire est celle de E. VENABLES (*A Dictionary of Christian Biography*, ed. by W. Smith and H. Wace : vol. II, Londres 1880, p. 761-768). Comme les auteurs brodent souvent avec trop de fantaisie sur ces premières années, nous croyons utile de reprendre sur documents la biographie de Grégoire de Nysse avant son épiscopat.

3. *PG* 32, 220-1112 et Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres*, texte critique et traduction, I et II, Paris 1957 et 1961.

4. *In Bas.* (*PG* 36, 493-605) et F. Boulenger, *Gr. de Naz., Discours funèbres*, texte grec, trad. fr., Paris 1908 ; *Epist.* XI. CXCVII (*PG* 37, 41 et 321) et P. Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze, Lettres*, texte critique et traduction, t. I, Paris 1964, p. 16.

5. *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 370-414 = *PG* 46, 960-1000) ; *In fratrem Bas.* (*PG* 46, 788-817) ; *In 40 mart.* (*PG* 46, 773-788) ; *Epist.* (*GN* 8, 2, p. 44-48 = *PG* 46, 1048-1053).

de son frère Basile, *Discours en l'honneur des quarante martyrs de Sébaste*, *Lettres* XIII et XIV à Libanios). Une *Vie de Grégoire de Nysse*, encore inédite[1], n'apporte, pour cette période de sa vie, aucun élément nouveau qui mérite créance.

La famille

Les grands-parents, du côté paternel, habitaient la province du Pont[2] : nobles, riches, considérés[3], ils avaient souffert pour confesser le Christ[4] dans les dernières persécutions ; privés de leurs biens[5], ils s'étaient enfuis avec quelques serviteurs dans une forêt des montagnes du Pont[6], au temps de Galère et Maximin Daïa[7]. Rude vie de hors-la-loi qui avait duré près de sept années[8] (probablement de 306 à 313). Tout petit garçon, Grégoire a dû recueillir de la bouche même de son aïeule Macrine le récit de ces âges héroïques où

1. Cette *Vita*, que nous nous proposons d'étudier un jour, se lit dans trois mss grecs : dans un ménologe grec de Glasgow, du xe s. (Bibl. univ. BE 8 x 5), dans le cod. gr. 817 de la B. N. de Paris, et dans le cod. gr. 92 de la bibl. royale de Munich (Fr. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica graeca*, 3e éd., Bruxelles 1957, no 717).

2. GNaz., *In Bas.*, III, 2 (*PG* 36, 497 B).

3. *V. Mac.* : εὐδόκιμος κατὰ τὸ γένος (*GN* 8, 1, p. 371, 24 = *PG* 46, 960 C). Cf. *V. Mac.* (p. 394, 8 = 981 B) et GNaz., *In Bas.*, VI, 2 (*PG* 36, 501 B 1). Rien ne prouve toutefois leur appartenance à la classe sénatoriale : cf. S. Giet, « Basile était-il sénateur ? », dans *RHE*, t. LX (1965), p. 429-444.

4. *V. Mac.* : εἰς Χριστὸν ὁμολογίαν (p. 393, 6 = *PG* 46, 980 C). Cf. *V. Mac.* (p. 371, 26 = *PG* 46, 961 A).

5. *V. Mac.* : δεδημευμένων (p. 393, 6 = *PG* 46, 980 C).

6. GNaz., *In Bas.*, VI, 1 : « La loi du martyre, c'est de ne point aller de plein gré au devant de la lutte, par ménagement pour les persécuteurs et les faibles » (Boulenger, p. 69 ; *PG* 36, 500 D).

7. GNaz., *In Bas.*, V, 1 (500 B) : « Venu après plusieurs persécuteurs récents, (Maximin) les fit tous paraître humains par son débordement » (Boulenger, p. 67). En 311, Maximin annexait l'Asie Mineure à son diocèse d'Orient et inaugurait de nouvelles tracasseries contre les chrétiens. Il mourra en Août 313. Cf. Stein-Palanque, *Hist. du Bas-Emp.*, I, p. 88 et 459 (note 146).

8. GNaz., *In Bas.*, VI, 2 (*PG* 36, 501 A).

il entrait déjà tant de merveilles[1]. Du côté maternel Grégoire descendait d'une puissante famille de Cappadoce où l'on cumulait charges militaires, fonctions civiles, dignités à la cour impériale[2]. Là encore, la persécution frappa : « notre grand-père maternel, rapporte Grégoire, fut mis à mort pour avoir excité l'indignation de l'empereur, et tous ses biens étaient passés à d'autres maîtres[3] ». Après la tourmente, la famille reconstitua rapidement sa fortune — peut-être par restitution, mais ce détail nous échappe —, car le patrimoine paraît avoir été considérable : la mère de Grégoire, devenue veuve, possédera des domaines en trois provinces[4].

C'est dans le Pont, et très vraisemblablement à Néocésarée, que Basile l'ancien, père de Grégoire, exerçait la profession de rhéteur : « En ces temps-là, notre père jouissait pour sa culture d'une grande considération, mais cette réputation ne s'étendait qu'aux prétoires (δικαστηρίων) de la région[5] ». Il était aussi connu pour sa dignité de vie[6]. Ces qualités attirèrent l'attention d'une jeune fille de Cappadoce, Emmélie : « la bien nommée, du nom de l'harmonie[7] ». Elle avait embrassé avec tant d'ardeur « le genre de vie pure et sans tache[8] » qu'elle ne se résolut

1. Dieu avait nourri ses proscrits comme jadis son peuple au désert, le gibier venant de lui-même se livrer sans qu'il fût besoin de le forcer (GNaz., *In Bas.*, VII, 3-VIII, 1 = *PG* 36, 501 C-504 A).
2. GNaz., *In Bas.*, III, 3 (*PG* 36, 497 C).
3. *V. Mac.* (p. 393, 7 = *PG* 46, 980 CD).
4. *V. Mac.* (p. 393, 3.9 = *PG* 46, 980 D et p. 376, 19 = 965 A).
5. *V. Mac.* (p. 394, 9-11 = *PG* 46, 981 B). Cf. lignes 12-14 : « Dans la suite, bien qu'il l'emportât sur tous les autres par son art de la sophistique, sa renommée ne franchit pas les limites du Pont : il lui suffisait d'avoir un nom dans sa patrie. » Cf. aussi GNaz., *In Bas.*, XII, 1 (*PG* 36, 509 A). On ne voit pas où Basile aurait pu enseigner dans le Pont, hors de Néocésarée.
6. *V. Mac.* (p. 372, 14 = *PG* 46, 961 B).
7. GNaz., *In Bas.*, X, 1 (*PG* 36, 505 C).
8. *V. Mac.* (p. 372, 6 = *PG* 46, 961 A) : τὴν καθαράν τε καὶ ἀκηλίδωτον τοῦ βίου διαγωγὴν ἀσπασαμένη.

au mariage qu'à contrecœur. Orpheline, renommée pour sa beauté, recherchée par de nombreux prétendants dont certains formaient même le dessein de l'enlever, elle décida d'épouser le brillant rhéteur de Néocésarée afin de trouver en lui un protecteur. Quand elle fut sur le point de mettre au monde son premier enfant, Emmélie eut un songe : un être surhumain lui apparut qui appela, par trois fois, du nom de Thècle, l'enfant qu'elle portait : « cette Thècle dont la vie est fameuse parmi les Vierges[1] ». Une petite fille naquit qu'on appela pourtant Macrine, du nom de sa grand-mère, mais, note Grégoire, elle n'en restait pas moins prédestinée par cet autre nom qu'elle gardait en secret[2]. Ces confidences ont leur prix, qui nous viennent de l'auteur du *De Virginitate*.

Au foyer de Basile et d'Emmélie, naquirent dix enfants dont Macrine était l'aînée[3], et Pierre, le benjamin[4] : « prémices et dîme de ses enfants », disait leur mère[5]. Sans doute l'un d'eux mourut-il en bas âge puisque Grégoire parle ailleurs de quatre fils et de cinq filles[6], et ne men-

1. *V. Mac.* (p. 372, 22 = *PG* 46, 961 B).
2. *V. Mac.* (p. 372, 26 = 961 C) : « L'apparition, me semble-t-il, prédisait la vie future de la jeune fille et signifiait, par cette similitude de nom, la similitude de son choix. »
3. *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 371, 16 = *PG* 46, 960 B et p. 383, 14 = 972 B).
4. *V. Mac.* (p. 383, 11 = 972 B).
5. *V. Mac.* (p. 385, 4-5 = 973 A).
6. *V. Mac.* (p. 378, 9 = 965 D ; p. 376, 18 = 965 A). On ne voit pas sur quels documents se fonde la *Souda* (B, n° 150, éd. A. Adler, I, 459), au xe s., pour signaler cinq garçons : Basile, Grégoire, Pierre et ἑτέρους δύο μονάσαντας. Elle ignore d'ailleurs ici le nom de Naucratios. Dans une note récente, J.-E. Pfister (« The brothers and sisters of St. Gregory of Nyssa », VC, t. XVIII, 1964, p. 108-113) passe très longuement en revue les opinions des auteurs modernes sur le nombre des enfants de Basile l'ancien et d'Emmélie : neuf ou dix ? Il montre (*op. cit.*, p. 111) que leurs variations, reflétant d'ailleurs celles de la *Vie de Macrine*, s'expliquent parce qu'un enfant mourut vraisemblablement en bas-âge. Mais pourquoi préciser

tionne que neuf parts d'héritage[1]. Après Macrine, naquit Basile, vers 329[2], puis Naucratios[3], puis notre Grégoire, enfin le dernier de tous, vers 341[4], Pierre, futur évêque

au-delà (et sur la foi de quels documents ?) que cet enfant était un garçon (p. 113) ? Le témoignage de la *Souda* est tardif, suspect (ignorant Naucratios) et ne plaide pas dans le sens de l'auteur, puisqu'elle fait de ce 5e garçon non pas un enfant tôt disparu, mais un moine. Pourquoi préciser, plus gratuitement encore (en se fondant sur quel document ancien ?), que ce garçon serait né entre Macrine et Basile ? Enfin il est étonnant que Pfister n'invoque pas dans son dossier le témoignage de GNaz., au moins l'épigr. CLXI. Dernière contestation : on lit dans la *V. Mac.* (GN 8, 1, p. 377, 7-8 = *PG* 46, 965 C) : ἐπειδὴ τὸ κατὰ τὰς ἀδελφὰς πρὸς τὸ δοκοῦν ἑκάστῃ μετ' εὐσχημοσύνης ἡ μήτηρ ᾠκονομήσατο ; or Pfister en conclut (p. 111) qu'Emmélie maria les quatre sœurs de Macrine. C'est presser un texte, malheureusement trop vague, pour en tirer plus qu'il n'affirme. Nous lisons seulement que la mère de Macrine pris des dispositions équitables, en ce qui concernait les sœurs de celle-ci, selon ce qui paraissait bon à chacune.

Le P. Daniélou (« Mariage de GNys. », p. 75) affirme au contraire qu'un 5e fils inconnu était marié : c'est tirer beaucoup de chose d'un vers de l'épigr. CLXI (Waltz, p. 81 = *PG* 38, 37) où Emmélie est louée d'avoir mis au monde une si belle famille, « fils et filles, mariés et non mariés ». La seconde partie du vers vise-t-elle l'ensemble de la famille ou s'applique-t-elle aux fils, puis aux filles, chaque groupe étant considéré séparément ? Dans ce dernier cas, on devrait en déduire qu'au moins deux garçons (cf. argument Daniélou) et deux filles furent mariés, mais aussi qu'au moins deux garçons et deux filles demeurèrent célibataires. Il faudrait supposer chez le versificateur une bien grande rigueur de termes pour oser affirmer, sur la foi de cet unique témoignage, que deux fils d'Emmélie contractèrent mariage ! On ne peut non plus tirer rien de précis du panégyrique de Basile où GNaz. évoque, à propos de cette famille : « le nombre enviable des prêtres, des vierges, et de ceux qui dans le mariage se firent violence » (*In Bas.*, IX, 3 : Boulenger, p. 77 = *PG* 36, 505 B).

1. *V. Mac.* (p. 393, 12 = 980 D).
2. Tillemont, *Mémoires*, IX, p. 2 et 628. C'est aussi vers la même date que naît son futur ami, Grégoire de Nazianze, de très peu son aîné : Dom Maran, *Vita Bas.*, ch. I, 2 (*PG*, 29, p. vi).
3. *V. Mac.* (p. 378, 10 = 965 D).
4. Il semble que ce soit vers le début de son épiscopat que Basile

de Sébaste en Arménie[1]. Des sœurs de Macrine, nous ignorons tout : l'une au moins dut se marier puisque Basile dédiera vraisemblablement à des neveux son traité « Sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques[2] », et que Gaudence de Brescia, passant par Césarée, rencontra « des servantes de Dieu, très dignes mères d'un monastère de saintes vierges », qui lui abandonnèrent quelques parcelles de reliques des martyrs de Sébaste, reçues de leur oncle maternel *(ab avunculo suo)*, le bienheureux confesseur Basile[3]. Voilà le milieu familial où grandira Grégoire, marqué dès son jeune âge par les vivants exemples de vertu donnés par ses parents : « la nourriture des pauvres, l'hospitalité pour les étrangers, la purification de l'âme par la continence, le prélèvement de dîmes consacrées à Dieu »[4]. Cette dernière pratique, souligne-t-on, n'avait pas encore beaucoup de zélateurs à cette époque.

ait ordonné prêtre son frère Pierre (*V. Mac.: GN* 8, 1, p. 385, 17. 22 = *PG* 46, 973 B). Cf. Tillemont, *Mémoires*, IX, p. 660). Si le 11e canon du concile de Néocésarée (J.-D. Mansi, *Sacr. Concil. Nova Collectio*, II, Florence 1759, p. 541), tenu vers 315, fut respecté (?), Pierre devait avoir alors au moins 30 ans pour accéder au sacerdoce. Cf. G. Bardy, art. *Néocésarée* (*Concile de*), dans *DDCan*, VI, 995.

1. Cf. P. Devos, « Années d'épiscopat de S. Pierre II de Sébastée... » dans *AB*, t. LXXIX (1961), p. 359-360.
2. « Par les liens de la nature, je viens pour vous immédiatement après vos parents » (*De leg. libris*, I : *PG* 31, 564 C ; Boulenger, p. 41).
3. Gaudence de Brescia, *Tractatus* XVII, 15 (*CSEL* 68, p. 144).
4. *In Bas.*, IX (*PG* 36, 505 A = Boulenger, p. 75). Sur la foi de leur père, cf. GNys., *In fratrem Bas.*, XIX (*PG* 46, 808 B = Stein, p. 38) : la naissance de Basile, θεόσδοτος, obtenue à force de prières, comme celle de Samuel, et sa guérison, « Va, ton fils vit » (808 C).

Première éducation au foyer

Grégoire naquit donc après Macrine, Basile et Naucratios, au plus tôt en 331[1], sans qu'on puisse préciser davantage, ni rien tirer d'allusions précoces et assez conventionnelles à des cheveux grisonnants[2]. Il naquit dans le Pont : « notre région », dit-il en désignant cette province[3]. Rien ne permet de supposer qu'il ait été baptisé dès l'enfance, bien au contraire : son frère Basile ne le fut sans doute qu'à 26 ans à son retour d'Athènes[4] et Grégoire de Nazianze, voguant vers cette ville pour y faire ses études, craignit pendant une tempête de se voir écarté pour toujours de « l'eau qui nous purifie et nous divinise[5] ». Beaucoup de familles chrétiennes, inspirées par un respect fort discutable du sacrement, préféraient attendre pour leurs fils que jeunesse se passe. Les Pères cappadociens dénonceront le scrupule, ou le sophisme, de ceux qui diffèrent ainsi le baptême[6]. L'enfant reçut le nom de Grégoire

1. TILLEMONT, *Mémoires*, IX, p. 561.
2. *Epist.* VIII, 3 (GN 8, 2, p. 38, 9 = *PG* 46, 1037 B), et XI, 7 (p. 42, 15 = 1044 B). On tire parfois argument de cette allusion à des cheveux grisonnants (*V. Moysis*, Pr., 2 ; *PG* 44, 300 B = *SC* 1 *bis*, p. 2) pour dater de la vieillesse de Grégoire *la Vie de Moïse* (W. JAEGER, *Two rediscovered works*, p. 118), mais on lit la même allusion, peu après 383, dans la *Ref. Conf. Eunomii*, 208 (*GN* 2, p. 401, 3 = *PG* 45, 561 B). Dès 381, si, comme il est probable, le discours *In suam ordin.* date du concile de Constantinople (DANIÉLOU, « Chronologie », p. 357, reprenant une hypothèse de TILLEMONT, *Mémoires*, IX, p. 734), Grégoire se présente comme « tout chenu et engourdi par les ans » (*PG* 46, 544 B). Cf. d'autres notations aussi vagues sur son âge : dans le *De prof. christ.* (*GN* 8, 1, p. 130, 11 = *PG* 46, 240 A), il se traite de « vieille cithare » et dans l'*Epist. can. ad Letoium* il demande à cet évêque de prendre soin de sa vieillesse, (γηροκομίαν *PG* 45, 236 B).
3. *V. Mac.* (GN 8, 1, p. 378, 24 = *PG* 46, 968 A).
4. Cf. note 5, p. 55.
5. GNaz., *De vita sua*, 164 (*PG* 37, 1041) ; Gallay, *GNaz., Poèmes*, p. 29.
6. GNys., *Adversus eos qui differunt baptismum* (*PG* 46, 416-432) ; GNaz., *Or. in S. Baptisma*, XVI-XVII (*PG* 36, 377 C) ; BASILE, *Hom. in Baptisma*, V (*PG* 31, 432 C).

(le vigilant, l'éveillé), en souvenir sans doute du fondateur de l'Église de Néocésarée, Grégoire le Thaumaturge († vers 270)[1] : Faut-il y voir un indice d'une influence du christianisme sur l'onomastique, en ce premier tiers du IVe siècle[2] ? L'évêque de Nysse prononcera un jour le panégyrique de son saint patron[3], se montrant d'ailleurs trop accueillant pour les légendes populaires qui proliféraient déjà autour du héros : « temperatiorem fidem meretur haec oratio panegyrica », regrettent les Bollandistes[4] !

Sans doute Emmélie confia-t-elle l'enfant à une nourrice[5], comme elle avait fait pour Macrine, pour Basile, comme elle le ferait pour Pierre, mais elle n'était pas mère à se décharger sur d'autres de l'éducation des siens[6].

1. Cf. H.-R. REYNOLDS, art. *Gregorius Thaumaturgus*, dans *Dict. of Christ. Biogr.*, II, p. 730-737. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. Eccl.*, VI, 30 et VII, 14 (*GCS* 9, 2, p. 584, 15 et p. 668, 4 = *SC* 41, p. 132 et 188). Allusions très fréquentes à cet évêque dans les écrits de S. Basile : *Epist.* XXVIII, 1-2 ; CCIV, 2 ; CCVII, 4 ; CCX, 3-5 (*PG* 32, 304. 745. 764. 772) ; *De Spir. sancto*, XXIX (*PG* 32, 205 B = *SC* 17, p. 251).
2. Il ne semble pas que le nom de Grégoire soit très souvent attesté dans la génération qui précéda notre auteur ; on peut citer : un de ses oncles qui deviendra évêque (Basile, *Epist.* LVIII-LX ; *PG* 32, 408) ; Grégoire l'ancien, père de Grégoire de Nazianze ; Grégoire de Cappadoce, évêque arien d'Alexandrie, en 339 ; Grégoire évêque de Béryte dont parle Arius dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie (THÉODORET, *Hist. Eccl.*, I, 5, 2 et V, 7, 1 ; *GCS* 44, p. 26-27 et 286) ; Grégoire l'Illuminateur, apôtre de l'Arménie († vers 330) qui aurait été ordonné par Léonce de Césarée ; Grégoire, préfet d'Afrique en 336-337. On remarquera que la plupart de ces personnages se rattachent à la Cappadoce.
3. *PG* 46, 893-957.
4. *Acta Sanctorum: Propylaeum Decembris. Martyrologium Romanum* (H. Delehaye), Bruxelles 1940, p. 527.
5. *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 373, 4 = *PG* 46, 961 C et 383, 17 = 972 C) ; BASILE, *Epist.* XXXVII (*PG* 32, 324 B).
6. *V. Mac.* (p. 373, 9 = 961 C).

Grégoire a noté quelques caractéristiques de cette pédagogie, telle qu'elle s'exerça en faveur de Macrine : Emmélie prenait soin de l'âme de son enfant, attentive à cette nature encore tendre et influençable, qu'un regard suffisait à corriger ou à encourager[1]. Notation perspicace d'un témoin, mais aussi d'un bénéficiaire.

Plus encore que la mère, c'est l'aïeule Macrine qui transmettait à ses petits-enfants le pur dépôt de la foi, légué par Grégoire le Thaumaturge : « Quelle preuve plus claire pourrait-il y avoir en faveur de notre foi », écrira Basile aux gens de Néocésarée, « que le fait d'avoir été élevé par une aïeule qui était une bienheureuse femme sortie de chez vous ? Je veux parler de l'illustre Macrine qui nous a enseigné les paroles du bienheureux Grégoire, toutes celles que la tradition orale lui avait conservées, qu'elle gardait elle-même et dont elle se servait pour éduquer et pour former aux dogmes de la piété le tout petit enfant (νήπιος) que nous étions encore[2]. » Grégoire aurait pu prendre à son compte les paroles de son aîné[3].

Une troisième personne joua un grand rôle dans cette éducation, la sœur aînée Macrine, d'au moins trois ans plus âgée que Grégoire. C'est par les confidences de ce dernier que nous la connaissons[4]. A la différence de ses

1. *V. Mac.* (p. 373, 16 = 961 D ; p. 376, 8 = 965 A ; p. 377, 1-3 = 965 B).

2. Basile, *Epist.* CCIV, 6 (*PG* 32, 752 C ; Courtonne, II p. 178). Cf. *Epist.* CCX, 1 : « Dès l'enfance, j'étais habitué à ces lieux (Néocésarée) : c'est là que j'ai été élevé chez ma grand-mère » (Courtonne, II, p. 190 = *PG* 32, 769 A) ; *Epist.* CCXXIII, 3 : « Ma première idée de Dieu, c'est de ma bienheureuse mère et de mon aïeule Macrine que je l'ai reçue » (*PG* 32, 825 C).

3. On ignore à quelle date mourut Macrine : pas avant 340, estime Tillemont (*Mémoires*, IX, p. 628).

4. *V. Mac.* (p. 371, 10) : « Notre récit n'avait pas besoin pour faire foi d'en appeler à d'autres récits, mais il a retracé avec exactitude ce que l'expérience nous avait enseigné, sans recourir en rien au témoignage d'autrui » (*PG* 46, 960 B). Basile ne souffle mot de sa sœur : précarité de l'argumentation *e silentio* en histoire !

frères, elle avait reçu une culture exclusivement religieuse, se nourrissant des Psaumes, de la Sagesse de Salomon, « surtout de ce qui traite en ce livre de la vie morale[1] ». On peut penser qu'eux aussi puisèrent leur première formation religieuse aux mêmes sources scripturaires[2]. Qui sait, si déjà la grande sœur, cédant à la sollicitude quelque peu envahissante de son tempérament, ne commençait pas d'assumer près de ses cadets son rôle de διδάσκαλος dans les choses de Dieu, selon le titre que lui décernera Grégoire[3] ?

Première éducation profane

Le rhéteur de Néocésarée avait à cœur de donner à ses garçons une culture profane[4] en même temps que religieuse : souci d'autant plus louable que toutes les familles chrétiennes ne partageaient point alors cette

1. *V. Mac.* (p. 373, 9.22 = *PG* 46, 961 CD). Quand, après la mort du père, elle prendra en mains l'éducation de son plus jeune frère Pierre, lui tenant lieu tout ensemble de πατήρ, διδάσκαλος, παιδαγωγός, μήτηρ, σύμβουλος (*V. Mac.* : p. 383, 21 = *PG* 972 C), elle imposera au garçon le style même d'éducation qu'elle avait reçue, l'initiant à la « seule culture d'en haut » (ὑψηλότεραν παίδευσιν). Cf. la place faite par Basile au livre des Proverbes dans son *ratio studiorum* pour les Écoles monastiques : *M. Ascet.*, *GR* XV, 3 (*PG* 31, 953 C).

2. Cf. confidence de Basile dans le *De judicio Dei*, I (*PG* 31, 653 A) : « Élevé par des parents chrétiens, dès la plus tendre enfance, j'appris d'eux les lettres sacrées. »

3. *Epist.* XIX, 6 (GN 8, 2, p. 64, 14 = *PG* 46, 1073 C). *De anima et res.* (*PG* 46, 12 A. 16 A. 17 A. 20 A. 21 A. 108 B, etc.).

4. GNaz., *In Bas.*, XII, 1-2 (*PG* 36, 509 AB). Peut-être était-ce une tradition familiale, héritée de Grég. le Thaumaturge ? Grég. Thaum., *In Origenem or. paneg.*, XIII (*PG* 10, 1088 B ; Koetschau, p. 29, 19). On sait d'ailleurs le très haut degré de culture grecque auquel étaient parvenues des provinces aussi lointaines que la Cappadoce, dès le premier siècle avant notre ère : cf. l'inscription d'Hanisa et le commentaire de L. Robert (*Noms indigènes dans l'Asie mineure Gréco-Romaine*, I, Paris 1963, p. 457-523).

estime pour les « sciences du dehors[1] ». Mort assez tôt, peu après 341, semble-t-il[2], il put tout de même veiller sur la première formation de Grégoire. A l'âge de sept ans, celui-ci commença de fréquenter l'école où le γραμματιστής (l'instituteur primaire) enseignait aux enfants écriture et calcul[3]. Dans un sermon, Grégoire compare les didascales chrétiens à ces premiers maîtres qui, recevant des enfants encore balbutiant, gravent pour eux dans la cire l'ἄλφα et les autres lettres (στοιχεῖα), leur apprennent à les nommer, exercent leur main à les écrire, puis passent aux syllabes et leur enseignent enfin à prononcer les mots[4]. Si l'idiome de la région semble lui être demeuré aussi étranger que le syriaque, le mède ou l'égyptien[5], un certain accent de terroir s'attachait à son grec, s'il faut en croire son adversaire Eunome[6]. Dès qu'il sut lire et écrire, Grégoire passa chez le grammairien (γραμματικός) pour s'initier à l'explication des textes, ceux d'Homère, d'Euripide, de Ménandre et de Démosthène, « les quatre piliers de la

1. *GNaz, In Bas.*, XI, 1 (*PG* 36, 508 B).

2. Pierre perdit son père dès sa naissance : *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 383, 13 = *PG* 46, 972 B). Cf. p. 36, n. 4. L'oncle Grégoire, au dire de Basile (*Epist.* LIX, I = *PG* 32, 412 A 13. B), dès le début leur tint lieu de père, les entourant d'une « sollicitude plus grande que ne l'exigeait la parenté » (Courtonne, I, p. 147).

3. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, p. 200 : l'école primaire.

4. *De paup. amandis*, I (*PG* 46, 453 A ; Van Heck, Commentaire, p. 49-52). Cf. *De Castig.* (*PG* 46, 309 D-312 A).

5. « Nous, nous disons οὐρανόν, l'Hébreu dit σαμαείμ, le Romain καίλουμ, et d'une autre manière encore parlent le Syrien, le Mède, le Cappadocien, le Maurétanien, le Thrace, l'Égyptien » : *C. Eun.*, II, 406 (GN 1 p. 344 = *PG* 45, 1045 D).

6. *C. Eun.*, III, t. x, 54 (GN 2 p. 310 = *PG* 45, 908 D) : διὰ τῆς ἐπιχωρίου γλώττης ὑπαγροικίζομεν. Ne pas attacher toutefois trop d'importance à cette sorte de brocard contre les Cappadociens : cf. L. Robert, *Noms indigènes dans l'Asie-Mineure Gréco-Romaine*, I, Paris 1963, p. 491, note 6.

culture classique[1] ». Il évoquera volontiers dans ses écrits la magicienne Circé[2], Ithaque et les vergers d'Alkinoos[3], Ulysse et Télémaque disputant de la vertu[4]. Des allusions à Lucien surgiront au hasard du discours[5]. Ce traité même trahit des réminiscences d'Homère[6] et des Tragiques[7]. Mais, ce qui est de plus grande conséquence pour l'avenir, Grégoire apprend au contact du grammairien cette science rigoureuse du langage (τὴν ὀνοματικὴν τεχνολογίαν) qui lui servira à débusquer l'arien Eunome de ses subtilités[8] ; il s'entraîne — et ne réussira que trop bien, parfois ! — à composer des narrations fictives sur toutes sortes de lieux communs[9] ; il pratique sur les œuvres classiques des techniques d'exégèse[10] qu'il appliquera plus tard à la Bible. Avec bonheur et délectation, l'écolier s'assimile la « sagesse des Égyptiens[11] ». Le panégyrique de Grégoire de Nazianze

1. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation*, p. 228.

2. *V. Moysis*, II, 316 (*SC* 1 *bis*, p. 132 = *PG* 44, 428 C) ; *De Beat.*, II (*PG* 44, 1216 C) ; *C. Eun.*, III, t. II, 78 (GN 2, p. 78 = *PG* 45, 645 C).

3. *Epist.* XX, 6-10 (GN 8, 2, p. 69, 23 et p. 70, 21 = *PG* 46, 1081 AC). Cf. Sister Th.-A. Goggin, *The Times of Saint Gregory of Nyssa as reflected in the Letters and the « Contra Eunomium »*, Washington 1947, p. 92-144 : « Intellectual Life ».

4. *Epist.* XI, 2 (GN 8, 2, p. 41, 15 = *PG* 46, 1041 C).

5. Cf. *De prof. christ* (GN 8, 1, p. 131, 11 sq. = *PG* 46, 240 C) : Lucien, *Piscator*, XXXVI (Jacobitz, I, 2, p. 265).

6. XVIII, 3, 38. Cf. l'équipement de Pâris : *Iliade*, III, 330 s.

7. III, 10, 18.

8. *C. Eun.*, I, 568 (GN 1, p. 190 = *PG* 45, 425 D) et III, t. IX, 24 (GN 2, p. 273 = 865 C). Sur GNys. « philologue », cf. J. Daniélou, « Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle », dans *REG*, t. LXIX (1956), p. 412-432.

9. Sur ces exercices pratiques de rédaction : fable, « chrie », sentences, éloge, etc., cf. Marrou, *Histoire de l'éducation*, p. 238. Les développements de ce traité sur les « embarras du mariage » en sont un fâcheux exemple.

10. H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 231 : l'explication du texte.

11. *V. Moysis*, II, 115-116 (*PG* 44, 360 BC) : « Il convient donc... de se munir également des richesses de la culture profane dont les

sur Basile permet de suivre ce dernier, quittant Néocésarée pour fréquenter en Cappadoce de nouvelles écoles, puis gagnant de là Byzance et Athènes[1] ; dans le cas de Grégoire de Nysse, nous sommes réduits à des conjectures sur son curriculum.

Rhétorique, Philosophie et Sciences

Quels professeurs formèrent le jeune homme à l'éloquence et à la philosophie ? Théodoret laisse entendre qu'il eut, comme son aîné, sa part de culture profane (θύραθεν παιδείας)[2]. Grégoire de Nazianze lui reprochera de s'être laissé séduire par ses succès dans la rhétorique[3] : ce qui fait honneur à ses maîtres aussi bien qu'à son talent. Mais dans une lettre à Libanios, Grégoire de Nysse avoue qu'il ne peut se vanter, comme son frère, d'avoir eu des maîtres illustres[4] : tout ce qu'il sait, il le tient de Basile, s'étant mis un peu de temps à son école, juste assez pour reconnaître le dommage subi par ceux qui n'ont point été initiés à l'éloquence[5]. Puisque

païens tirent avantage... Notre guide (Moïse) nous ordonne de les soustraire à l'usage des Égyptiens qui les possèdent, pour nous en servir à l'occasion, quand il faut parer le temple de la révélation avec les trésors de la sagesse humaine » (*SC* 1 *bis*, p. 64). GNys., *In fratrem Bas.*, XX (*PG* 46, 809 = Stein, p. 40).

1. GNaz., *In Bas.*, XII, 1 ; XIII, 1 ; XIV, 1 (*PG* 36, 509 A ; 512 A ; 513 A).

2. *Hist. Eccles.*, IV, 30 ; *GCS* 44 p. 270. Cf. le témoignage très tardif de la *Souda:* Grégoire, « un homme lui aussi débordant en tout genre de culture (πάσης ὑπάρχων παιδείας ἀνάπλεως), mais se rattachant plutôt à ceux qui se délectent dans la rhétorique » (*Suidae Lexicon*, B, n° 451, éd. Adler, t. I, p. 542, 20 = *PG* 44, 48 A).

3. *Epist.* XI (*PG* 37, 41 BC).

4. *Epist.* XIII, 4 (GN 8, 2, p. 45 = *PG* 46, 1049 A) : ἴσθι με μηδὲν ἔχειν λαμπρὸν ἐν τοῖς τῶν διδασκάλων διηγήμασιν (p. 45, 25).

5. *Ibid:* Τοσοῦτον παρὰ τῆς θείας γλώττης ἐκκαθαρθέντα, ὅσον ἐπιγνῶναι μόνον τὴν ζημίαν τῶν ἀμυήτων τοῦ λόγου (p. 45, 26 = 1049 A). R. Foerster dans les prolégomènes de son édition des Lettres de Libanios (*Libanii Opera*, IX, p. 198, Teubner, 1927) admet, sur la foi de cette lettre, que Basile a été élève de Libanios. Il s'étonne,

son frère fut disciple de Libanios, il fait hommage à ce dernier de ses propres succès : s'il se trouve un peu d'eau dans son amphore, c'est du Nil qu'elle lui vient[1] : courtoisie de la part d'un évêque déjà célèbre[2] envers un des maîtres de l'éloquence. Ce billet prouve tout au plus que Grégoire n'a pas étudié sous Libanios, qu'il n'a point fréquenté d'universités aussi renommées que celles hantées par son frère (il était le troisième garçon de la famille et son père mourut avant qu'il fût en âge d'aborder les études supérieures), mais il trahit, comme maintes autres pages de Grégoire, une excellente formation sophistique. A défaut de l'auteur, interrogeons son œuvre.

L. Méridier a montré naguère l'influence considérable exercée par la Seconde Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse[3]. Nulle part cette influence ne se manifeste autant que dans le *De Virginitate:* qu'on lise l'étrange

à juste titre, de ce que LAUBE (*De litterarum Libanii et Basilii commercio*, Vratislaviae 1913, p. 12) en ait suspecté l'authenticité, sous prétexte que GNys. appelle Basile πατήρ. (Cf. notre note 2, p. 31). Il est regrettable que P. PETIT (*Les étudiants de Libanius*, Paris 1957, p. 41) n'exploite pas cette lettre, le seul document sur lequel on puisse s'appuyer avec certitude pour affirmer que Basile fut *disciple* de Libanios (*Epist.* XIII, 4 ; p. 45, 23 = *PG* 46, 1049 A : τοῦ σοῦ μὲν μαθητοῦ, πατρὸς δὲ ἐμοῦ καὶ διδασκάλου τοῦ θαυμαστοῦ Βασιλείου et encore *ib.* 6 ; p. 46, 9 = 1049 B : ἐκείνῳ δὲ ὁ πλοῦτος ἐκ τῶν σῶν θησαυρῶν). Petit cite (note 127) les opinions de Foerster et de Laube, l'une favorable, l'autre hostile à l'authenticité de cette lettre, mais les renvoie dos à dos, sans même exposer l'objection de Laube, dont la faiblesse aurait éclaté aux yeux. Comme le rappelle A.-J. FESTUGIÈRE (*Antioche païenne et Chrétienne:* « Basile... fut-il élève de Libanius ? » p. 409), dès 1912, P. MAAS (*SPAW*, 1912, II, p. 1117-1118), se fondant sur la lettre XIII de GNys., admettait que *Basile avait été disciple de Libanios* (et donc *à Constantinople*, vers 348-349, avant d'étudier à Athènes).

1. *Epist.* XIII, 6 (GN 8, 2, p. 46, 11 = *PG* 46, 1049 B).

2. Cet échange de lettre daterait des années 380-381 (Daniélou, « Chronologie », p. 352-353).

3. *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Paris 1906.

chapitre III sur les « embarras du mariage ». C'est aussi de ces années d'université que date vraisemblablement, pour l'essentiel, l'information philosophique très large de Grégoire : K. Gronau[1], H.-Fr. Cherniss[2], M. Pellegrino[3], J. Daniélou[4], A.-H. Armstrong[5] ont relevé ses emprunts à l'œuvre de Platon, qu'il connaît par lecture directe (au moins pour le *Phèdre*, le *Phédon* et la *République*), et non point seulement par les recueils de morceaux choisis en usage dans les écoles. Il a lu certainement les *Ennéades* de Plotin[6], et peut-être des écrits de Poseidonios[7]. Il suffit de parcourir le classique chapitre des « Sources » consacré par L. Méridier, J. Laplace, J. Daniélou, aux traités qu'ils traduisent[8], ou de consulter la table des *Auctores* dans l'édition de H. Langerbeck[9] du *Commentaire sur le Cantique*, pour mesurer l'ampleur de cette culture profane

1. *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Göttingen 1908.
2. *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930.
3. « Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo intorno all'anima e alla risurrezione », dans *RFN*, t. XXX (1938), p. 437-474.
4. *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.
5. « Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man », dans *Dominican Studies*, t. I (1948), p. 113-126.
6. J. Daniélou, « Grégoire de Nysse et Plotin », dans *Association G. Budé. Congrès de Tours et Poitiers* (1953). *Actes du Congrès*, Paris 1954, p. 259-262.
7. K. Gronau, *Poseidonios und die Jüdisch-Christliche Genesis Exegese*, Leipzig, 1914, p. 112-281. E. von Ivanka, « Die Quelle von Ciceros *De natura deorum*, II, 45-60 », dans *EPh*K, 1935, p. 10-21. Avec toutefois les réserves de E. Corsini, « Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaëmeron de Grégoire de Nysse », dans *Stud. Patrist.*, I (*TU* 63), p. 94-103, et celles, plus décisives encore, de M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée* (Paris 1964).
8. *Discours Catéchétique* (Méridier), p. xlvi-l ; *Vie de Moïse* (Daniélou), *SC* 1 *bis*, p. xxvii-xxx ; *Création de l'homme* (Laplace) *SC* 6, p. 19-35.
9. *GN* 6, p. 483-490.

où se fondent les courants les plus divers : Platonisme, Aristotélisme, Stoïcisme et Néoplatonisme.

Dans ces années vouées à la rhétorique et à la philosophie, Grégoire dut consacrer du temps à l'étude des sciences : il s'interroge sur les phases de la lune[1] ou la formation des nuages[2], et se réfère volontiers à l'autorité des savants[3]. Il possédait des rudiments de médecine. Peut-être, comme Basile, comme Césaire, le frère de Grégoire de Nazianze, l'étudia-t-il d'une manière plus approfondie[4] ? il nomme en effet Hippocrate et Galien[5], pille le *De usu partium* et le *De placitis Hippocratis et Platonis* de ce dernier[6] ; mais telles pages sur la lèpre[7] ou sur la technique du diagnostic[8] laissent soupçonner une initiation pratique à la médecine, comme la donnait alors, au chevet des malades, le patron entouré d'un groupe de disciples[9] : « j'ai entendu dire à un médecin », lit-on souvent chez Grégoire[10]. Le sérieux de ces connaissances médicales

1. *De an. et res.*, *PG* 46, 32 C-33 A.
2. *In Hex.* (*PG* 44, 97 D) ; *V. Moysis*, I, 30 (*SC* 1 bis, p. 14 = *PG* 44, 309 C) ; *C. Eun.*, I, 300 (*GN* I, p. 115 = *PG* 45, 344 B) et III, t. 1, 39 (*GN* 2, p. 17 = 577 D).
3. *C. Eun.*, I, 300 (GN I, p. 115 = *PG* 45, 344 B) ; *In Cant.*, IV (*GN* 6, p. 105, 12 = *PG* 44, 833 D) ; *De hom. op.*, XII (*PG* 44, 157 C) et XXI (201 C).
4. GNaz., *In Bas.*, XXIII, 6 (*PG* 36, 528 B) ; *In laudem Caesarii*, VII et X (*PG* 35, 761 D et 765 D).
5. *Contra fatum* (*PG* 45, 164 B).
6. *De hom. op.*, XXX (*PG* 44, 240 C et 245 A = SC 6, p. 228.234).
7. *De paup. amandis*, II (*PG* 46, 476 AC = Van Heck, p. 24, et commentaire p. 116-118).
8. *De an. et res.* (*PG* 46, 29 CD).
9. Cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation*, p. 264-267 sur l'enseignement de la médecine.
10. *De Virg.*, XXII, 1, 16 ; *Epist.* XIII, 1 (GN 8, 2, p. 44, 14 = *PG* 46, 1048 A) ; *De or. dom.*, IV (*PG* 44, 1161 A).

a été souligné dans les travaux de J. Janini Cuesta[1] et de M.-E. Keenan[2].

Dans le domaine de la médecine, de la philosophie et de la rhétorique, Grégoire a donc fréquenté des maîtres excellents : sans courir à Antioche, Athènes ou Alexandrie, il n'était peut-être pas impossible d'en trouver à Césarée même[3]. Libanios n'écrit-il pas, en 364, à Acace, intendant des haras impériaux : « Grand est en Cappadoce le service d'Hermès (c'est-à-dire la rhétorique), l'éloquence y coule à flot : il y a là un maître qui a formé nombre d'orateurs, le valeureux Palladius, qui a reçu et livré à son tour une belle tradition d'art oratoire[4]. » Pour évoquer ces années dont nous ne savons rien, qu'on relise l'anthologie de textes de Libanios, traduits et commentés par le R. P. Festugière. Le milieu universitaire d'Antioche surgit du passé, étonnamment vivant : figure attachante de Libanios, ce sophiste dévoué à ses νέοι, attentif à leur progrès, à leur santé, à leur conduite morale même, et soucieux de leur inculquer par-dessus tout la religion du verbe[5]. Autour du maître, se groupent des étudiants venus de tout l'Orient, païens et chrétiens : s'ils chahutent à leurs heures (passant un pédagogue à la couverture)[6],

1. *La antropologia y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid 1945.

2. « St. Gregory of Nyssa and the medical Profession », dans *Bulletin of the History of Medicine*, t. XV (1944), p. 150-161.

3. « Césarée, métropole de l'éloquence » dit avec quelque emphase Grégoire de Nazianze (*In Bas.*, XIII, 1 = *PG* 36, 512 A). Cette ville se glorifiait de ses orateurs : ἀνδράσι λογίοις ἐπαγαλλομένη (Basile, *Epist.* LXXVI ; *PG* 32, 452 B), des entretiens de ses lettrés sur l'agora (*Epist.* LXXIV, 3 ; *PG*, 32, 445 D).

4. *Epist.* MCCXXII (Foerster, XI, p. 304) ; trad. de A.-J. Festugière dans *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, p. 131.

5. A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 91-119.

6. Libanios, *Orat.* LVIII (Foerster, IV, 181 s.) ; trad. de Festugière, *op. cit.*, p. 467-475, surtout p. 470.

s'ils perdent parfois un peu trop de temps aux courses de chevaux ou aux pantomimes, ils apparaissent, malgré la corruption des grandes villes, plus sains, plus sérieux que ne le laisseraient supposer les diatribes de Chrysostome, et si passionnément désireux d'exceller en cet art oratoire qui leur ouvrira toutes les carrières[1]. Ainsi, toutes proportions gardées, pouvons-nous imaginer Grégoire étudiant[2], alors même qu'il aurait fréquenté seulement des villes universitaires de moindre renom.

La déposition des reliques près d'Ibora

Même s'il n'était pas encore baptisé, le jeune homme dut approcher à Néocésarée, puis à Césarée, les évêques Mousonios[3] et Dianios[4], amis de sa famille, mais il n'en a rien dit. Sur cette période, cet homme très secret a laissé une seule confidence, mais qui ouvre quelques aperçus sur sa psychologie religieuse[5]. Du temps qu'il était jeune étudiant et comptait encore au nombre des laïcs[6], Emmélie, sa mère, lui demanda de venir assister

1. Festugière, *op. cit.*, p. 141-142 s.

2. Sur la durée de la scolarité, cf. P. Petit, *Les étudiants de Libanius*, Paris, 1957, p. 65. Libanios considérait une scolarité de trois années comme un minimum pour s'initier à la rhétorique. Treize étudiants suivirent ses cours 4, 5 et même 6 ans.

3. Basile, *Epist.* XXVIII (*PG* 32, 304 D) et CCX, 3 (772 A).

4. Un brave homme, mais un faible, oscillant à tout vent de doctrines, toujours prêt à signer un formulaire de foi pour le bien de la paix ! Cf. Basile, *Epist.* LI, 2 (*PG* 32, 389 C). Dianios fut évêque de 341 environ jusqu'à 362. Basile garde cependant de l'affection pour celui qui l'a baptisé : « J'ai conscience d'avoir été élevé dès le bas âge dans son amour et d'avoir eu les yeux fixés avec admiration sur cet homme... qui avait si grand air et qui gardait dans son extérieur une telle dignité sacerdotale » (Courtonne I, p. 132).

5. Cette page s'inspire souvent littéralement du récit qu'on peut lire dans le discours *In 40 mart.* : *PG* 46, 784 D-785 B.

6. Col. 785 A : ἔτι νέον ὄντα κἂν τοῖς λαϊκοῖς ἀριθμούμενον. Sur le sens technique de νέος — *étudiant* —, cf. P. Petit, *Les étudiants de Libanius*, p. 30-31.

à des fêtes célébrées en l'honneur des quarante martyrs de Sébaste, en un bourg (κώμη) à peine éloigné de sept ou huit stades[1] d'Annési, tout proche de la petite ville (πολίχνη) d'Ibora[2], dans le Pont : on y recevait solennellement les reliques (λείψανα) des bienheureux martyrs, et leur châsse (λάρναξ) devait être déposée dans l'oratoire (ἐν τῷ ἁγίῳ σηκῷ) qui servirait ensuite de sépulture familiale[3] : « Je reçus assez mal cette invitation », confesse Grégoire, « blâmant en secret ma mère de ce qu'elle ne différait pas cette fête (πανήγυριν) à un autre moment, mais m'arrachait à mes nombreux soucis (πολλῶν φροντίδων) pour me faire venir la veille même de cette réunion (πρὸ μιᾶς τῆς συνόδου). J'arrivai en cet endroit alors qu'on faisait la vigile dans le jardin (παννυχίδος οὔσης ἐν κήπῳ) ; on y honorait les reliques des saints au chant des psaumes (ψαλμῳδίαις) »[4]. Quels soucis, quelles affaires pressantes[5] retenaient au loin[6] Grégoire ? Ses chères études ? Sans doute n'était-il pas trop éloigné pour qu'on ait pu raisonnablement le convoquer à cette cérémonie. Résidait-il à Néocésarée dans le Pont, à Césarée de Cappadoce ? Il vint, mais en maugréant contre sa mère, et peut-être n'était-ce point par pure fatigue qu'il s'abstint de participer à la vigile ? Alors qu'il dormait dans une maisonnette (δωμάτιον)

1. *V. Mac.* (GN 8, 1, p. 408, 12.15 = *PG* 46, 993 C). Cf. p. 53, note 2.

2. *In 40 mart.* (*PG* 46, 784 B 15) ; *Epist.* XIX, 12 (GN 8, 2, p. 66, 3 = *PG* 46, 1076 C). G. de Jerphanion, « Ibora-Gazioura ? Étude de géographie pontique » dans *Mélanges de la Faculté orientale* (Université Saint-Joseph. Beyrouth), t. V, I (1911), p. 333-354, ou H. Leclercq, art. *Ibora*, dans *DACL*, VII, 4-9.

3. *In 40 mart.* (*PG* 46, 784 B. D 15) ; *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 408, 13.22 = *PG* 46, 993 CD). Cf. *V. Mac.* (p. 385, 11 = 973 B et p. 409, 23 = 996 B).

4. *In 40 mart.* (*PG* 46, 785 A).

5. *Ibid.* : ἐπὶ πράγμασι κατεπείγουσιν, ἄσχολος ὤν ... Μὲ πολλῶν ἀποκινήσασα φροντίδων (*PG* 46, 785 A 5.8).

6. 785 A : πόρρω διάγοντα.

toute proche, il eut une vision : des soldats menaçants lui barraient l'entrée du jardin et l'auraient roué de coups si l'un d'eux, qui paraissait plus humain (φιλανθρωπότερος), n'eût prié qu'on lui pardonnât. Éveillé de son rêve, Grégoire comprit la leçon ; il regretta sa frivolité, versa sur le coffret à reliques (θήκη τῶν λειψάνων) d'abondantes larmes[1]. Cet épisode prouve que Grégoire, alors jeune étudiant, toujours laïc, n'avait pas encore été inscrit parmi les lecteurs de l'Église, qu'il étudiait dans une ville relativement proche, assez occupé de ses affaires, et que la piété démonstrative d'Emmélie[2] l'importunait peut-être un peu. Comment ne pas évoquer ici la crise religieuse infiniment plus grave d'un jeune homme du même âge, reclus tout près de là au domaine de Macellum[3] en Cappadoce, dans ces années 345-351, le futur empereur Julien : adolescent affamé de culture, en quête de Dieu mais abandonné à lui-même, dont le P. Festugière a de façon si pénétrante analysé le drame spirituel[4].

1. *In 40 mart.* (*PG* 46, 785 B).

2. On notera un culte fervent pour les martyrs et les saints en cette famille : Grégoire prononcera l'éloge du jeune soldat martyr Théodore (*PG* 46, 736-748) ; il parlera trois fois en l'honneur des 40 martyrs de Sébaste (*PG* 46, 749-788) ; il révère le centurion du Golgotha (*Luc* 23, 47), un des premiers évêques de Cappadoce, pense-t-il (*Epist.* XVII ; *GN* 8, 2, p. 55, 2 = *PG* 46, 1061 D) ; il écrit une Vie de Grégoire de Néocésarée (*PG* 46, 893-957) et mentionne deux fois la vierge Thècle (*V. Mac.* : p. 372, 22 = *PG* 46, 961 B et *In Cant.*, XIV : GN 6 p. 405, 3 = *PG* 44, 1068 A). Comment n'aurait-il pas été élevé par Emmélie dans une ardente dévotion aux martyrs de Césarée, Mamas, Gordius, Julitte (cf. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 172 s.) ?

3. Anne Hadjinicolaou, « Macellum, lieu d'exil de l'empereur Julien », dans *Byzantion*, t. XXI (1951), p. 15-22. J. Bidez, *La Vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, p. 22.

4. Sans nier l'influence qu'a pu avoir sur l'orphelin le souvenir de sa famille massacrée par un empereur chrétien, le P. Festugière (*Antioche païenne et chrétienne*, p. 69-73) fait remarquer que cet adolescent pieux, contemplatif n'a pas trouvé le guide spirituel qui

VLADIMIR'S SEMINARY LIBRARY
575 SCARSDALE ROAD

Une famille gagnée à l'ascétisme

Dans une famille unie par des liens si étroits, Grégoire n'a pas pu ne pas être affecté en quelque façon par le mouvement spirituel qui y prenait naissance. Le leader du groupe semble bien avoir été la sœur aînée Macrine[1]. La première, elle montra la voie. Dès l'âge de douze ans, elle avait été fiancée à un jeune homme — brillant rhéteur, cela s'imposait ! — qui, à peine revenu des écoles (παιδευτήριον), s'était acquis une belle réputation d'avocat. Mais la mort vint saccager ces douces espérances[2]. Macrine dès lors « avec une décision qui s'avéra plus ferme que ce qu'on eût attendu de son âge[3] » refusa désormais d'entendre parler de mariage, affirmant que « celui à qui ses parents l'avaient accordée n'était pas mort..., qu'il serait insensé de ne pas garder sa foi à un époux en voyage[4] » : prétexte qui ne devait tromper personne dans la famille, car celle qui portait dans le secret de son cœur le nom de Thècle s'orientait déjà vers la « Philosophie[5] ».

Vers 352, alors que Basile étudiait à Athènes, que Grégoire dans ses vingt ans brûlait de s'illustrer par des succès oratoires, leur frère Naucratios[6] brisait soudain avec le monde, au lendemain même d'une conférence publique où son éloquence avait subjugué l'auditoire. Il s'en fut loger

l'eût aidé à passer à une foi adulte : il est resté seul avec ses doutes non résolus ; son ironie résulterait d'une immense déception.

1. *V. Mac.* (p. 377, 6) : ἐφελκομένη (*PG* 46, 965 B) ; (p. 377, 26) : πείθει (965 D) ; (p. 381, 19 et 383, 22) : σύμβουλος (969 B et 972 C) ; (p. 377, 15) : ἐπεσπάσατο (965 C) ; (p. 381, 11) : παιδαγωγήσασα (969 B).

2. Tous les détails de cette page se lisent dans la *Vie de Macrine :* p. 374, 9 -375, 5 = *PG* 46, 964 AB.

3. *V. Mac.* (p. 375, 10 = *PG* 46, 964 C).

4. *V. Mac.* (p. 375, 17 = 964 D).

5. *V. Mac.* (p. 377, 4 = 965 B).

6. *V. Mac.* (p. 378, 9. 13 = *PG* 46, 965 D). Il avait alors 22 ans.

à trois jours de marche d'Annési, sur le bord de l'Iris, en un lieu écarté, dans une grotte au creux de la montagne : Naucratios travaillait de ses mains pour aider quelques vieilles personnes malades et sans ressources, « estimant qu'une telle occupation convenait au genre de vie qui était devenu le sien[1] ».

Mais déjà, dans leur domaine familial d'Annési[2], Emmélie et Macrine avaient commencé elles aussi de faire retraite. Il avait été pourvu honorablement à l'établissement des filles[3], les biens avaient été partagés[4] : Macrine attirait peu à peu sa mère à la vie « immatérielle et dépouillée[5] ». Ce qui caractérise ces premiers tâtonnements sur la voie de l'ascèse, c'est la fuite des soucis mondains pour trouver Dieu[6], c'est la volonté d'embrasser une vie humble sans distinctions sociales[7], de se conduire comme des pauvres[8],

1. *V. Mac.* (p. 379, 7-8 = 968 B). Naucratios mourut accidentellement, cinq ans plus tard (p. 379, 18). Dom Gribomont (art. *Eustathe de Sébaste,* dans DSpir., IV, 1711) voit dans le style de vie adopté par Naucratios le type même de l'ascétisme eustathien.

2. Basile, *Epist.* III, 2 (*PG* 32, 236 B). Cf. *Epist.* XIV, 1 (276 B). Ce domaine, où vivra également Pierre, était proche de Néocésarée : *Epist.* CCXVI (792 C). Cf. p. 50 n. 1.

3. *V. Mac.* (p. 377, 7 = *PG* 46, 965 B. Cf. p. 381, 15 = 969 B).

4. *V. Mac.* (p. 381, 18 = *PG* 46, 969 B).

5. *V. Mac.* (p. 377, 6 = *PG* 46, 965 B).

6. Naucratios fuit « loin des tumultes de la ville et des occupations absorbantes (ἀσχολημάτων) de l'armée et du barreau » (*V. Mac.:* p. 379, 2 = *PG* 46, 968 B) ; il se libère de tous ces vains bruits qui retentissent (περιηχούντων) autour de la condition humaine (p. 379, 5). Rien ne compte plus, pour Macrine et sa mère, que la méditation des choses divines, la prière incessante, la psalmodie ininterrompue (p. 382, 15 = *PG* 46, 969 D).

7. *V. Mac.* (p. 378, 2-5 = *PG* 46, 965 D ; p. 381, 26 = 969 C).

8. « Leur richesse, c'était la pauvreté (ἀκτημοσύνη) : se défaire de tout bien matériel, comme on secoue la poussière de son corps » (ἀποτινάξασθαι) : *V. Mac.* (p. 382, 12 = *PG* 46, 969 D. Cf. p. 377, 18 = 965 C).

en travaillant manuellement[1] pour leur venir en aide[2].

Retour de Basile et Lectorat de Grégoire

En 355[3], Basile rentra d'Athènes, quelque peu infatué de lui-même et toisant de haut, dit-on, les notables de la province[4]. Les habitants de Néocésarée[5] essayèrent de se l'attacher comme maître de rhétorique, mais ce furent ceux de Cappadoce[6] qui le retinrent : « Après notre retour, nous sacrifiâmes un peu au monde et à son théâtre, seulement pour satisfaire par manière d'acquit au désir de la foule[7]. » C'est vraisemblablement à cette date que Grégoire se mit à l'école de Basile, pour peu de temps (ἐπ' ὀλίγον), comme

1. *V. Mac.* (p. 379, 7 = 968 B ; 377, 17 = 965 C ; p. 384, 2 = 972 C).

2. *V. Mac.* (p. 379, 6.11 = 968 B ; p. 380, 6 = 968 D ; cf. p. 384, 14-18 = 972 D) et Basile, *Epist.* CCVII, 2 (*PG* 32, 761 D).

3. Dom Maran, *Vita Bas.*, ch. II, 5 et III, 1 ; St. Giet, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris 1941, p. 183, note 1 et p. 431. Le futur empereur Julien arrivait à Athènes dans l'été de 355 (J. Bidez, *La Vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, p. 112). On croyait, sur la foi d'une correspondance reconnue aujourd'hui apocryphe, que Basile l'y avait rencontré avant de quitter la Grèce. Rien n'oblige plus à retarder ce retour.

4. *V. Mac.* (p. 377, 11 = *PG* 46, 965 C).

5. Basile, *Epist.* CCX, 2 (*PG* 32, 769 B).

6. GNaz., *In Bas.*, XXV, 2 (*PG* 36, 529 C = Boulenger, p. 113).

7. *Ibid.* : ὡς δ' οὖν ἐπανήκαμεν, μικρὰ τῷ κόσμῳ καὶ τῇ σκηνῇ χαρισάμενοι καὶ ὅσον τὸν τῶν πολλῶν πόθον ἀφοσιώσασθαι. Dom J. Gribomont (« Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée », dans *RHE*, t. LIV (1959), p. 121) rapportant le participe χαρισάμενοι au séjour de Basile en Grèce, traduit ainsi : « Rentrés dans notre patrie après avoir donné quelque chose au monde et à son théâtre, ... nous nous sommes bien vite retrouvés nous-mêmes. » Grammaticalement, cette interprétation peut se défendre, mais si l'on veut en tirer argument pour dénier tout professorat à Basile, c'est aller contre le témoignage, trop oublié, de Grégoire de Nysse (*Epist.* XIII). Ce témoignage, à la différence de celui de Rufin (*Hist. Eccl.*, II, 9 : *GCS* 9, 2, p. 1014, 17), ne prête à aucune contestation.

il l'écrira à Libanios[1]. Le cadet, demeuré provincial, fut ébloui par le brio de ce grand frère qui avait étudié à Constantinople, à Athènes, et suivi les leçons de Libanios, Himérios et Prohaerésios. Sa passion pour la sophistique et son admiration pour Libanios en furent avivées[2]. Toutefois l'enseignement de Basile dut être de courte durée[3]. Les désirs de vie parfaite qu'il avait formés dès Athènes[4] parlèrent plus haut que toutes ces glorioles : Dianios, le vieil évêque de Césarée, baptisa Basile et commença de l'attacher à son Église[5]. On doit aussi situer

1. *Epist.* XIII, 4 (GN 8, 2, p. 45, 22 = *PG* 46, 1048 D) : Grégoire a entendu Basile exposer à tous (πρὸς πάντας διεξιόντος) les mérites littéraires de son maître Libanios, « source jaillissante de sagesse où puisent tous ceux qui ont reçu en partage quelque don oratoire ». A défaut de maîtres illustres, il a fréquenté ce frère, un peu de temps (p. 45, 26 = *PG* 1049 A). Basile, disciple de Libanios, fut le guide de son éloquence (p. 46, 8 = 1049 B : προστάτης λόγου).

2. « Je vous consacrai (à vos écrits), avec une ardeur sans réserve, tout ce que j'avais de loisir et je devins passionnément amoureux de la beauté de votre art » (*Epist.* XIII, 4 ; p. 46, 1 = 1049 A).

3. Dans son art. déjà cité (*RHE*, 1959, p. 120), Dom Gribomont a montré avec beaucoup de vraisemblance que, rentré en Cappadoce après avoir cherché Eustathe de Sébaste dans tout l'Orient monastique, Basile lui écrivit, en 357, la lettre qui porte le n° I dans le corpus de sa correspondance ; rien n'empêche toutefois que, dans les années 355-357, il y ait place pour un court enseignement entre le retour d'Athènes et le voyage en Orient.

4. GNaz., *In Bas.*, XIX, 1 : φιλοσοφίαν εἶναι τὸ σπουδαζόμενον et XXIV, 1 : βίου τελεωτέρου (*PG* 36, 520 C et 528 C).

5. Dianios était évêque en 341, alors que Basile atteignait ses 12 ans. Le baptême pourrait avoir été conféré avant le départ en Grèce, puisque Basile affirme avoir connu Dianios « dès son premier âge » (*Epist.* LI, 1 = *PG* 32, 389 B), mais on admet d'ordinaire (cf. Dom Maran, *Vita Bas.*, ch. III, 2) que le baptême fut différé jusqu'à son retour. Cf. Basile, *De Spir. sancto*, XXIX : « Cet homme par qui j'ai été baptisé et promu au service de l'Église » (*PG* 32, 201 A). GNaz. (*In Bas.*, XXVII, 1 = *PG* 36, 533 B) distingue nettement trois étapes dans la carrière ecclésiastique de Basile : lectorat, sacerdoce, épiscopat.

vers cette date la promotion de Grégoire au Lectorat[1] : le seul renseignement que nous ayons sur cette entrée dans la carrière ecclésiastique vient d'une lettre où Grégoire de Nazianze reprochera bientôt à son ami d'en être sorti. Le songe d'Ibora aurait-il touché le jeune étudiant, « encore laïc » ? L'exemple du « grand Basile[2] » l'aurait-il entraîné ? Indices bien vagues, mais qu'on ne peut négliger dans une biographie dépourvue de points de repère chronologiques.

L'influence d'Annési

En 358, au retour d'un voyage qui lui a révélé les institutions monastiques d'Égypte, de Syrie et de Mésopotamie[3], Basile rompt définitivement avec le monde et se retire au domaine d'Annési pour s'y consacrer à l'ascèse. Bien des années plus tard, quand Eustathe de Sébaste se sera fourvoyé dans l'hérésie, Grégoire de Nysse laissera dans l'ombre un patronage aussi compromettant pour attribuer tout le mérite de cette « conversion » à l'influence de Macrine[4]. Les Pères cappadociens témoigneront toujours d'une déférente indulgence envers le vieux maître, préférant taire son souvenir ; il n'empêche — Dom Gribomont le souligne à juste titre — que Basile et toute sa famille subissaient alors l'influence de cet évêque qui se faisait

1. GNaz., *Epist.* XI, 4 (*PG* 37, 418 = Gallay, I, p. 17) : τὰς μὲν ἱερὰς καὶ ποτίμους βίβλους ... ἃς ὑπανεγίνωσκές ποτε τῷ λαῷ. Cf. F. Claeys-Bouuaert, art. *Lecteur*, dans *DDCan*, VI, 367-371, et P. Chantraine, « Les verbes grecs signifiant *lire* », dans *Mélanges H. Grégoire*, t. II (Bruxelles 1950), p. 115-126.

2. Sur ces épithètes louangeuses à l'égard de son frère, cf. μέγας : *In Hex.* (*PG* 44, 61 B) ; *Epist.* XXIX, 7 (GN 8, 2, p. 88, 22 = *PG* 45, 240 B) ; *V. Mac.*, (p. 384, 10 = *PG* 46, 972 D) ; πολύς : *V. Mac.*, (p. 377, 10 = 965 B ; p. 385, 16 = 973 B) ; *De an. et res.* (*PG* 46, 12 A).

3. *Epist.* CCXXIII, 2 (*PG* 32, 824 B) et I (221 A). J. Gribomont, *op. cit.*, dans RHE, t. LIV (1959), p. 115-124.

4. *V. Mac.* (p. 377, 14 = *PG* 46, 965 C).

le zélé propagateur de l'ascétisme en Asie Mineure[1]. Un dossier de sept lettres échangées entre Basile et Grégoire de Nazianze nous documente sur l'ascétérion d'Annési, en ses débuts[2]. Basile essaya-t-il d'enrôler son frère ? Des auteurs récents[3] l'ont affirmé, en se fondant sur ce passage d'une lettre de Basile à Grégoire de Nazianze : « Mon frère Grégoire m'avait écrit que depuis longtemps il voulait se rencontrer avec nous (ἡμῖν συντυχεῖν) et il avait ajouté que tu avais pris la même décision, mais comme j'étais un peu lent à croire, pour avoir été souvent trompé, comme aussi j'étais accaparé par des occupations, je n'ai pas pu attendre. Il faut en effet me rendre dès maintenant dans le Pont où peut-être un jour, si Dieu le veut, nous arrêterons notre course errante[4]. » Ce texte

1. Dès l'enfance, Basile fut dévoué à Eustathe : τοιῶσδε δουλεύσας ἐκ παιδὸς τῷ δεῖνι (*Epist.* CCXLIV, 1 = *PG* 32, 912 B). Sozomène présente Eustathe comme l'initiateur et le propagateur de la vie monastique dans le Pont (*Hist. Eccles.*, III, 14, 31 ; *GCS* 50, p. 123. Cf. D. Amand, *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous 1949, p. 52-61 et J. Gribomont ,« Le monachisme au IVe s. en Asie Mineure : de Gangres au Messalianisme », dans *Stud. Patrist.*, II (*TU* 64), p. 400-415 et l'art. *Eustathe* dans *DSpir*, IV, 1708-12.

2. GNaz., *Epist.* I.II.IV.V.VI. (*PG* 37) ; Basile, *Epist.* XIV.II (*PG* 32).

3. J. Daniélou, « Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie », dans *REAug*, t. II (1956), p. 72. Cf. peut-être aussi St. Giet, *Sasimes*, p. 41.

4. Basile, *Epist.* XIV, 1 (Courtonne, I, p. 42 = *PG* 32, 276 B). Les Mauristes dataient ainsi cette lettre : « post an. 360, antequam esset presbyter ». J. Daniélou (*Le mariage de GNys.*, p. 77) la situe en 359, étayant cette affirmation par une mise en situation chronologique où il entre beaucoup d'arbitraire, sinon d'inexactitude : ainsi l'enseignement de Basile daterait « de 355 à 357 » (si nous n'allons pas jusqu'à nier le fait même de cet enseignement, comme l'ose Gribomont, force nous a été de le réduire à un laps de temps très court, jusqu'au début de 356 au plus tard) ; voyage en Syrie-Égypte « de 358 » (or ce voyage a pris du temps, et Basile doit être revenu au début de 358 pour assister, en mars de la même année, au concile d'Ancyre. Cf. RHE, 1959, p. 120) ; retraite de Basile à

ne fait allusion qu'à un *rendez-vous manqué* : les deux Grégoire se sont dérobés, on ne sait pour quel motif. C'est solliciter les mots que de traduire ἡμῖν συντυχεῖν[1] par « se joindre à nous », surtout si l'on interprète en sourdine « se joindre à nous pour mener la vie ascétique ». Si ce qu'on sait des velléités de Grégoire de Nazianze permet à la rigueur de préciser en ce sens une expression fort vague, aucun témoignage n'y autorise dans le cas de Grégoire de Nysse[2]. *A fortiori* est-ce entasser hypothèse sur hypothèse que d'expliquer sa dérobade par des projets de mariage[3] !

Rien n'empêche, par contre, que Grégoire, soit venu faire des séjours près de son frère, de sa sœur et de sa mère, bénéficiant lui aussi d'une hospitalité large-

Annési « en 359 » (peut-être, mais à moins d'argument nouveau, qu'on ne donne pas, pourquoi changer la chronologie établie avec beaucoup de circonspection par Tillemont et Dom Maran ?). Comme ces affirmations serviront de pierres d'appui pour de nouvelles constructions dans des études ultérieures, et qu'elles seront invoquées comme des faits acquis (« J'ai prouvé », « J'ai démontré »), nous sommes contraints, à moins de renoncer à notre métier d'historien, de corriger ces erreurs qui risqueraient d'en accréditer d'autres.

1. Sur l'emploi de συντυχία au sens de « rencontre », d'« entrevue », cf. Basile, *Epist.* LVII (*PG* 32, 408 A), LVIII (409 B), LIX (412 A), LXXIV (445 D) = Courtonne, I, p. 144, 146, 147, 175, etc. GNaz., *Epist.* CXCVII (*PG* 37, 324 A 12).

2. Pas même celui de Théodoret, invoqué dans les prolégomènes de l'édition Morel, reproduits par Migne (*PG* 44, 45 B). Ce témoignage, qui a inspiré maint développement sur les essais de vie ascétique de Grégoire, repose en fait sur une coupe malencontreuse pratiquée dans le texte : on applique ainsi aux deux Grégoire une notation qui vise Didyme et Ephrem ! Il suffit de comparer *Hist. Eccles.* IV, 30, dans *GCS* 44, p. 270, ou dans *PG* 82, 1192 A, avec *PG* 44, 45 B.

3. Daniélou, « Mariage de GNys. », p. 77 : « Basile... essaie d'entraîner Grégoire sans y réussir. C'est sans doute que celui-ci a d'autres projets en tête. Or ce qu'il a en tête, c'est Théosébie qu'il épouse un peu plus tard. »

ment offerte à tant d'autres[1]. Bien des indices dans ce *De Virginitate* le donnent à penser. On soupçonne les souvenirs personnels d'un témoin dans l'allusion au chœur des saints, rangés sous la direction de Basile leur coryphée, les yeux braqués sur leur modèle[2]. On pourrait s'étonner de voir notre auteur si bien informé de la petite histoire du monachisme en Cappadoce, voire de sa chronique scandaleuse : allusions aux exagérations de rigoristes contempteurs du mariage[3], aux défections d'ascètes instables[4], aux sophismes de moines paresseux[5] — précurseurs des Messaliens[6] —, aux compromissions de certains dans des cohabitations suspectes[7] ! Mais Grégoire ne se ferait-il pas l'écho de confidences reçues de son frère Basile, dans ces années mêmes où, de sa retraite d'Annési, il s'essayait à canaliser et orienter un mouvement spirituel tumultueux ? Comment aussi expliquer des connaissances religieuses aussi étendues (Bible, Philon, Origène, etc.)[8] ? Près de qui aurait-il pu acquérir cette culture, étrangère aux programmes universitaires ? On ne peut pas ne pas émettre l'hypothèse, fort vraisemblable, qu'il soit venu parfois se remettre à l'école de Basile, en son studieux ermitage, non plus pour s'initier aux techniques de Libanios, mais pour se nourrir — lui, lecteur de l'Église — de l'Écriture et des Pères. Basile mériterait alors en plénitude le titre de διδάσκαλος que Grégoire souvent lui attribue[9].

1. *V. Mac.* (GN 8, 1, p. 384, 18 = *PG* 46, 972 D ; p. 410, 20 et 411, 11-16 = 996 C et 997 A).

2. *De Virg.*, XXIII, 6, 11.

3. *Ibid.*, VII, 1, 10.

4. *Ibid.*, IX, 1, 23 et XXIII, 7, 1.

5. *Ibid.*, XXIII, 3, 16 s.

6. Cf. J. Daniélou, « Grégoire de Nysse et le Messalianisme », dans *RecSR*, t. XLVIII (1960), p. 119-134.

7. *De Virg.*, XXIII, 4, 9.

8. Cf. *Introduction*, ch. III sur les sources du traité : p. 105-116 et 118-142.

9. *De hom. op.*, Pr. (*PG* 44, 125 B) ; *In Hex.* (*PG* 44, 64 A et

Dans ces lieux familiers dont Basile a laissé une description idéalisée[1] et Grégoire de Nazianze une caricature malicieuse[2], Grégoire aura vu Basile et ses premiers disciples s'adonnant au travail manuel[3] ; il aura entendu la psalmodie ininterrompue de jour et de nuit, imitation sur terre du chœur des Anges[4] ; il se sera associé, comme Grégoire de Nazianze lors de ses séjours[5], à l'étude laborieuse de l'Écriture que faisait Basile, alors qu'il composait, vers 360, un précis des règles de la vie chrétienne d'après

124 A). Dans la lettre XIII (GN 8, 2, p. 45, 24 = *PG* 46, 1049 A) ce terme fait allusion aux leçons de rhétorique données par Basile ; cf. *supra*, 55 p. note 1.

1. Basile, *Epist.* XIV, 2 (*PG* 32, 276 C).

2. GNaz., *Epist.* IV, 3 (*PG* 37, 25 A) : « Cette souricière avec ses noms pompeux de *phrontistère*, de monastère et d'école » (Gallay, I, p. 3).

3. GNaz., *Epist.* VI, 5 (*PG* 37, 29 D).

4. Basile, *Epist.* II, 2 (*PG* 32, 225 C). GNaz., *Epist.* VI, 3 (*PG* 37, 29 C). *V. Mac.* (GN 8, 1, p. 382, 16 = *PG* 46, 969 D).

5. GNaz., *Epist.* VI, 4 (*PG* 37, 29 C) : « Et cette émulation et cet empressement pour la vertu, que nous avons assurés par des règles et des lois écrites (ὅροις γραπτοῖς καὶ κανόσιν) ? Et ce zèle pour les oracles divins (θείων λογίων φιλοπονίαν) et cette lumière que nous y découvrions sous la conduite de l'Esprit ? » (Gallay, I, p. 7). Dom Gribomont a montré (*Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953, p. 257) que Grégoire de Nazianze désigne ici les *Règles Morales* (*PG* 31, 700) et non les *Ascétiques*. Il avançait trois raisons, d'inégales valeurs : 1) la date de rédaction des *Ascetica* ne peut être reportée si tôt ; 2) le recueil des *Moralia* porte en tête de chaque chapitre le titre de ὅρος, et leur forme littéraire correspond à cette donnée ; 3) le mot γραπτός (à interpréter au sens de *scripturaire*, sous prétexte que son contraire ἄγραφος signifierait *non biblique*) viserait les citations bibliques qui forment la trame des *Moralia*. Dans RecSR, t. XLII (1954), p. 619, J. Daniélou conteste à juste titre ce troisième argument, en attirant l'attention sur le mot ἔγγραφος — utilisé par GNaz. (*PG* 36, 541 C) et par GNys. (De Virg. XXIII, 1, 6) pour désigner manifestement les *Ascetica* de Basile. Les deux premiers arguments de Gribomont demeurent toutefois, qui autorisent à voir dans la lettre VI de GNaz. une allusion aux *Règles Morales*. (Cf. p. 79, notre note 6.)

le Nouveau Testament (les *Règles morales*)[1] ; dans ce groupe d'Origéniens fervents qui compilent la *Philocalie*[2], il se sera initié à la doctrine de l'illustre maître alexandrin ; il aura rencontré là non seulement Grégoire de Nazianze[3], mais peut-être l'évêque Eustathe de Sébaste lui-même, auquel Basile a pu écrire : « Que de fois nous as-tu visités dans le monastère établi sur la rive de l'Iris, quand se trouvait avec moi notre très religieux frère Grégoire (de Nazianze) qui poursuivait le même idéal de vie !... Que de jours nous avons passés dans le bourg de l'autre rive, chez ma mère, nous entretenant comme des amis les uns avec les autres... Les plus chers de tes disciples n'étaient-ils pas continuellement en ma compagnie[4]. » Si Grégoire n'a pas participé à de tels colloques, sans doute en a-t-il recueilli l'écho, lors des séjours qu'il dut faire à Annési, au moins dans les années 358-362, dates de la première retraite de Basile : hypothèses, certes, mais vraisemblables.

L'abandon du Lectorat

Grégoire devait donner bientôt du souci à ces saintes gens ; renonçant à sa fonction ecclésiastique de lecteur, il va se consacrer à l'enseignement de la rhétorique. Une lettre de Grégoire de Nazianze[5], pleine d'affectueux

1. Cf. J. Gribomont, « Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament », dans *Stud. Patrist.*, II (*TU* 64), p. 416-426. Cf. Basile *Epist.* II, 3 (*PG* 32, 228 B).

2. GNaz., *Epist.* CXV (*PG* 37, 212 C). Cf. J.-A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893. Cf. J. Gribomont, « L'Origénisme de saint Basile », dans *L'homme devant Dieu (Mélanges H. de Lubac)*, Paris 1963, I, p. 281-294.

3. Sur divers séjours de GNaz. à Annési : *Epist.* IV.V.VI. (*PG* 37, 24 C-32 A) ; *De vita sua*, 351 (*PG* 37, 1053) ; *In Bas.* XXIX, 2 (*PG* 36, 536 B).

4. Basile, *Epist.*, CCXXIII, 5 (*PG* 32, 828 D-829 A) ; trad. Giet, *Les idées de S. Basile*, p. 211. Cf. p. 57, notre note 1.

5. *Epist.* XI (*PG* 37, 41). Cf. Gallay, I, p. 16, note. On ne peut mettre en doute la personnalité du destinataire, Grégoire de Nysse,

reproches, est le seul document qui nous reste pour éclairer cette crise religieuse assez obscure.

« Pourquoi n'entendras-tu pas de nous franchement ce que chacun, tout bas, chuchote ?... Tu as rejeté les livres saints et délicieux que naguère tu lisais au peuple... ; tu as pris en mains ceux qui sont âcres et mauvais, et tu as préféré le nom de rhéteur à celui de chrétien... Sors de ton ivresse, bien qu'il soit tard ; reviens à toi (πρὸς ἑαυτὸν ἐπάνελθε) ; défends-toi devant les fidèles, défends-toi devant Dieu, devant les autels et les mystères dont tu t'es éloigné. Ne va pas me tenir des propos artificieux de rhéteur, en disant : « Mais quoi ! N'étais-je pas chrétien en étant rhéteur (οὐκ ἐχριστιάνιζον ῥητορεύων) ? N'étais-je pas croyant, en m'agitant au milieu des jeunes gens[1] ? » Ce système de défense n'est pas sans valeur ! Grégoire de Nazianze doit bien en convenir, mais il met en garde l'ancien lecteur contre le scandale des faibles et termine par cette adjuration : « Je me désolerai si tu ne reconnais pas toi-même ton devoir... Pardonne-moi si je m'afflige par amitié, et si je prends feu pour ton bien, pour celui de tout l'ordre sacerdotal, et j'ajouterai : pour celui de tous les chrétiens. Et, s'il faut prier avec toi ou pour toi, que Dieu vienne au secours de ta faiblesse, lui qui rend les morts à la vie[2] ».

Il semble, à juger d'après cette lettre, qu'une telle défection ait suscité un beau scandale, non que le lectorat agrégeât irrévocablement au clergé, mais parce que Grégoire remplissait sans doute si bien sa charge et autorisait de

malgré la note marginale du Cod. *Londinensis B. M. Add.* 36.749 : « Dans un autre exemplaire, il est écrit : *A Andronicos.* » Cette lettre s'insère en effet dans un groupe compact de lettres de Grégoire de Nazianze adressées à Grégoire de Nysse : τῷ αὐτῷ (P. Gallay, *Les manuscrits des lettres de saint Grégoire de Nazianze*, Paris 1957, p. 44-45).

1. *GNaz.*, *Epist.* XI (*PG* 37, 41 BD ; Gallay, I, p. 17).
2. *Ib.* (*PG* 37, 44 A ; Gallay, I, p. 18).

telles espérances que cet abandon, au profit d'une carrière mondaine, paraissait une infidélité, voire une déchéance. On aimerait assigner une date à cette crise religieuse. Aurait-elle quelque lien avec la fameuse loi scolaire de l'empereur Julien, interdisant aux Chrétiens tout enseignement, sous prétexte qu'on ne peut expliquer les auteurs classiques si l'on méprise les dieux qu'ils ont honorés[1] ? Cette loi du 17 juin 362 ne fut abrogée que le 11 janvier 364, sous Jovien[2]. Aucune brimade ne pouvait être plus sensible à nos lettrés cappadociens. Il est peu probable que la défection de Grégoire se soit produite avant l'abrogation en 364, car, dans ces conditions, elle aurait fait figure d'apostasie[3] : Grégoire de Nazianze ne se serait pas fait faute de le lui reprocher en termes explicites, comme dans la lettre qu'il écrivit à son frère Césaire, familier de l'Empereur, pour l'adjurer de quitter la cour[4] ; il reconnaît d'ailleurs lui-même qu'il exagère en accusant son ami de n'être plus chrétien, sous prétexte qu'il enseigne la rhétorique[5] ; il admet que les

1. Cf. le commentaire dans la circulaire impériale : « Il conviendrait donc à tous ceux qui prétendent enseigner quoi que ce soit, d'avoir une attitude loyale et de ne point porter dans leur âme des opinions inconciliables avec l'exercice public de leur profession... Qu'ils cessent d'enseigner ce qu'ils ne prennent pas au sérieux, ou bien, s'ils veulent continuer leurs leçons, qu'ils prêchent d'exemple avant tout. » Cf. *Iuliani imperatoris Epistulae*, n° 61 (éd. J. Bidez et F. Cumont, Paris 1922, p. 71) ; trad. *L'empereur Julien, Lettres* (éd. J. Bidez, Paris 1960, p. 73 et 44 s.).
2. Loi du 17 juin 362 décidant que les nominations de professeurs seraient soumises à l'approbation des curies municipales et à la ratification du prince ; abrogation le 11 janvier 364 (*Code Théodosien*, XIII, 3, 5. 6 ; éd. Th. Mommsen et P. M. Meyer, 1, 2, p. 741-742, Berlin 1954).
3. La lettre XI de GNaz. semble postérieure à la fin de 361 ou au début de l'année 362 puisque, tout en se réclamant de l'amitié (φιλία), il semble parler avec l'autorité d'un prêtre. Cf. P. Gallay, *La Vie de S. GNaz.*, p. 88.
4. GNaz., *Epist.* VII (*PG* 37, 32 C).
5. GNaz., *Epist.* XI, 6 (41 C) : « Tu ne l'étais pas (croyant),

soupçons infamants viennent de gens prompts à se scandaliser et enclins à voir mal[1]. Grégoire n'a donc pas choisi entre sa foi chrétienne et une chaire de rhéteur, mais entre une vocation ecclésiastique et une carrière mondaine. Son abandon du lectorat se placerait donc beaucoup mieux *après l'abrogation de l'édit de Julien* (11 janvier 364) et il faut y voir, en dehors de tout contexte de persécution, le fait d'un clerc auquel les prestiges de l'éloquence ont fait tourner la tête[2]. Dans une lettre, écrite beaucoup plus tard à Libanios, Grégoire rappellera, sans préciser la date, son engouement pour la rhétorique : « Je vous consacrai (à vos écrits), avec une ardeur sans réserve, tout ce que j'avais de loisir, et je devins passionnément amoureux de la beauté de votre art, sans pouvoir rassasier cet amour[3]. » On sait aussi, depuis les statistiques de P. Petit sur les étudiants de Libanios, que la tendance favorable à la rhétorique, amorcée par la politique de Julien, se maintiendra après lui, au moins jusqu'en 365[4], selon un phénomène de conservatisme bien connu. L'enthousiasme pour les Belles-Lettres retrouvées éclate dans l'invective de Grégoire de Nazianze contre Julien[5] ; mais que cet enthousiasme, partagé certainement par Grégoire de Nysse,

admirable ami ; non, tu ne l'étais pas autant qu'il se doit, s'il faut te faire une concession. » (Gallay, I, p. 17).

1. *Ib.* (41 D).

2. *Ib.* (41 B) : « On ne loue point ta gloire sans gloire (τὴν ἄδοξον εὐδοξίαν)... ni ton amour des honneurs (φιλοτιμίαν). » Dans un article récent (« Grégoire de Nysse à travers les lettres de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze », dans *VC*, t. XIX, 1965, p. 31-32), J. Daniélou croit même pouvoir préciser davantage la date de cette défection : « La date de 365 est *sûre*, car c'est alors que Julien rapporte la loi, portée en 362, qui interdisait aux chrétiens l'enseignement. » La révocation de l'édit de Julien sous Jovien (Janvier 364), semble fournir en effet, sinon une date précise, du moins un *terminus a quo* ferme.

3. *Epist.* XIII, 4 (*GN* 8, 2, p. 45, 28 = *PG* 46, 1049 A).

4. L. Petit, *Les étudiants de Libanius*, p. 77.

5. *C. Julianum*, I, 6 (*PG* 35, 537 AB).

aille jusqu'à le détourner de sa vocation, une telle aberration arrache à son ami des reproches cinglants. Nul ne peut dire si ces remontrances atteignirent aussitôt leur but, ou si Grégoire de Nysse fit longue carrière de rhéteur, jusqu'à la veille de son épiscopat, puisqu'aucun autre témoignage, pas même celui de Socrate[1] souvent allégué, ne nous renseigne sur ce professorat.

Le mariage de Grégoire de Nysse

Des intentions apologétiques, tant du côté catholique que du côté protestant[2], ont souvent influencé les affirmations des historiens sur le problème du mariage de Grégoire de Nysse. Le premier document du dossier se lit au chapitre III du *De Virginitate* où Grégoire, sur le mode du regret, semble bien insinuer qu'il était marié : « Ma connaissance des beautés de la virginité est pour ainsi dire vaine et inutile... Bienheureux ceux à qui le choix des biens supérieurs est encore possible et qui n'en sont pas écartés comme par un mur, pour s'être laissés prendre d'abord à la vie commune ; c'est notre cas à nous qui sommes séparés par une sorte d'abîme de ce titre de gloire de la virginité, à laquelle on ne peut plus revenir,

1. *Hist. Eccl.*, IV, 26 (*PG* 67, 536 A) : Γρηγόριος (Βασιλείου ἐζήλωσε) τὸ διδασκαλικὸν τοῦ λόγου. Si l'on tient compte du contexte, cette dernière expression vise l'enseignement épiscopal de Grégoire, ainsi détaillé : « lui qui compléta le livre de son frère sur l'Hexaéméron, qui prononça l'Oraison funèbre de l'évêque Mélèce d'Antioche, à Constantinople, et laissa différents autres discours. »

2. On aura quelque idée de l'âpreté des discussions en lisant, dans la préface des œuvres de Grégoire de Nazianze (*PG* 35, 46-54), cette dissertation de Dom Ch. Clémencet (1778) : « Perpetua Gregorii (Nazianzeni) virginitas contra Beveregium et Muratorium asseritur ». W. Beveridge (*Pandectae canonum sanctorum apostolorum et conciliorum ab ecclesia graeca receptorum*, Oxford 1672, II, *Annotationes*, p. 18) et surtout L.-A. Muratori, le premier éditeur des Épigrammes de Grégoire de Nazianze (*Anecdota graeca quae ex mss codicibus nunc primum eruit*, Padoue 1709), p. 127-134, voulaient voir en Théosébie (*PG* 37, 324 A) la compagne de Grégoire de Nazianze et non point la sœur ou la compagne de Grégoire de Nysse.

dès lors qu'on a mis le pied une fois dans la vie du monde. Nous en sommes donc réduits à contempler des beautés étrangères... etc.[1] » On ne peut raisonnablement éluder une confidence aussi catégorique.

Le second document prête à plus de contestations : il s'agit d'une lettre de condoléances que Grégoire de Nazianze, vers 385 peut-être, écrivit à Grégoire de Nysse[2] pour le consoler de la mort de Théosébie : « Je m'apprêtais à partir afin de te témoigner mon admiration pour la force d'âme et la philosophie dont tu fais preuve à l'occasion du décès de notre sainte et bienheureuse sœur (ἀδελφῆς ἡμῶν)... Ce qui, aux autres, est le plus pénible en de telles circonstances, tu l'as jugé le plus léger, à savoir qu'après avoir vécu avec une telle personne (τὸ τοιαύτῃ συζῆσαι) tu l'as escortée et déposée dans les sûres demeures, comme un monceau de blé récolté en son temps, pour parler avec l'Écriture ; cela, après qu'elle eût participé aux joies de

1. *De Virg.*, III, 1, 5-15.

2. Tout en adoptant une date très hypothétique (« scripta forte anno 385 »), les Mauristes (*PG* 37, 321 A et note 44) prennent soin de nous avertir « nihil in epistola apparet quo tempus, quando scripta est, certo statui possit ». On ne pourra donc tabler, dans des constructions chronologiques, sur cette donnée de 385, très approximative, comme si elle était certaine. J. Daniélou (*VC*, t. XIX, 1965, p. 41) a cherché à sortir de cette imprécision. On sait que vers la fin de 384, ou le début de 385, GNaz. fut empêché par une crise de goutte (Lettre CXCIII, à Procope : *PG* 37, 316 C) d'assister au mariage d'Olympias et du Préfet de Constantinople, Nébridios. Ne serait-ce pas la même crise se prolongeant, suggère Daniélou, qui l'aurait empêché d'aller porter ses condoléances à GNys. (*PG* 37, 321 B 1) ? Ce n'est pas impossible en effet, encore que, dans le cas d'un perpétuel valétudinaire tel que GNaz. ? ... De cette lettre on peut du moins déduire que GNys. est évêque (ἱερεύς : *PG* 37, 324 A 2), qu'il a vécu assez longtemps (συζῆσαι : 321 B 9) avec Théosébie, qu'auteur et destinataire sont avancés en âge (τέλος ᾧ πλησιάζομεν : 324 B 1). Nous nous inspirons de la traduction que J. Daniélou a donnée de cette lettre dans son article « Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie » dans *REAug.*, t. II (1956), p. 73.

la vie et échappé à ses peines par la mesure de son âge, avant qu'elle ait eu à te pleurer, honorée par toi des belles funérailles qui sont dues à de telles personnes[1]. »

Jusqu'ici, on pouvait penser à une sœur de Grégoire qui, durant de longues années, aurait partagé sa vie. Mais l'éloge qui suit soulève des difficultés : « Théosébie que j'appelle mienne (en effet, je nomme mienne celle qui a vécu selon Dieu, puisque la parenté spirituelle est de plus d'importance que la corporelle), Théosébie, l'honneur de l'Église, la parure du Christ, le profit de notre génération, la confiance des femmes ; Théosébie, la plus distinguée et la plus brillante dans un cercle de frères et sœurs si remarquable ; Théosébie, femme vraiment sacrée (ὄντως ἱεράν) et *compagne de prêtre* (ἱερέως σύζυγον), méritant les mêmes honneurs que lui et digne des grands mystères ; Théosébie que le temps à venir accueillera, placée sur des stèles immortelles, c'est-à-dire dans les cœurs de tous ceux qui l'ont connue maintenant et de tous ceux qui sauront (εἰσομένων) plus tard[2]. »

1. GNaz., *Epist.* CXCVII (*PG* 37, 321 B). M. l'abbé Gallay, qui prépare l'édition critique des Lettres de GNaz., nous écrit : « La leçon de tous les mss que j'utilise pour l'établissement de mon texte est ἡμῶν. »

2. *Ibid.* 321 C-324 A. M. Gallay a bien voulu nous donner son avis sur les leçons de *PG* 37, 324 A2 : « Mes préférences vont actuellement à la leçon donnée par une seule famille de mss (sur six familles consultées) et cette leçon se trouve (par hasard !) concorder avec le texte de Migne. Il me semble plus facile, paléographiquement, que ἱεράν καί ait pu tomber devant ἱερέως et n'être gardé que par une seule famille, plutôt que d'admettre que ἱεράν καί ait été ajouté indûment. » Nous adoptons aussi la leçon εἰσομένων (324 A 7) qu'il nous suggère. On peut hésiter sur la traduction de ἀδελφῶν (324 A 1) : frères ? sœurs ? Le jeu de mot ἱεράν-ἱερέως est intraduisible en français. Rien n'empêche que le mot ἱερεύς désigne ici un évêque, et donc GNys. L'adjectif ἱερά, avec ce qu'il évoque de sacré, s'expliquerait très bien si Théosébie, *associée* (σύζυγος) au ministère sacerdotal de GNys., avait exercé des fonctions de diaconnesse. Les épithètes extraordinaires dont elle est gratifiée

« Compagne de prêtre »? Quelle signification donner à cette expression, dans le cas présent? S'agit-il d'une sœur de Grégoire? Ou d'une épouse ayant partagé sa vie comme une sœur? D'une épouse ayant continué de vivre avec lui dans le mariage, après son épiscopat? Les trois solutions peuvent se défendre et ont été défendues. Avant d'essayer d'en débattre, versons au dossier deux nouveaux documents, inconnus de Tillemont, qui vont accroître encore nos perplexités. Dans l'*Anthologie Palatine (Livre VIII, Épigrammes de Grégoire de Nazianze)*, éditée par L.-A. Muratori en 1709, l'auteur des *épigrammes* CLXIV et CLXI évoque une fille (τέκος) d'Emmélie, sous le diminutif de Θεοσσέβιον, et la présente comme la compagne d'un prêtre, d'un prêtre illustre, d'un prêtre nommé Grégoire (Γρηγορίου μεγάλου σύζυγε et ἡ δ' ἱερῆος σύζυγος : éd. Waltz, p. 82 et 81). Comment concilier ces nouveaux témoignages avec celui de la lettre de condoléances, citée plus haut?

Si, dans tous les documents, on donne à σύζυγος le sens d'épouse, il faut admettre alors des coïncidences bien singulières : cette famille compterait un fils, notre Grégoire de Nysse, marié à une certaine Théosébie (Lettre CXCVII de GNaz.), et une fille, Théosébie (*Epigr.* CLXIV et CLXI), mariée à un certain Grégoire, prêtre et qualifié de « grand »[1]. Les partisans de cette hypothèse, tel J. Daniélou (*Mariage de GNys.*, p. 74), ont l'avantage d'entendre le terme dans son sens le plus obvie, le plus

— et qui rappellent étrangement celles dont on usait pour louer les Vierges — trouveraient ainsi leur pleine justification.

1. A noter, contre la remarque de P. Waltz (*Épigrammes*, p. 118), que l'épithète ὁ μέγας n'est pas toujours banale : c'est ainsi que Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze désignent Basile. A propos de τέκος, qui en aucune façon ne peut signifier *bru*, citons une quinzaine d'exemples, glanés dans les *Epigr.* de GNaz., où le sens est toujours celui d'*enfant, fils* ou *fille: Epigr.* 13, 5 ; 19, 2 ; 38, 4 ; 44, 4 ; 81, 1 ; 87, 4-5 ; 89, 2 ; 101, 1 ; 119, 1 ; 120, 6 ; 127, 1 ; 139, 2 ; 140, 4 ; 141, 4 ; 161, 2 ; 162, 6 ; 164, 1 (éd. Waltz).

usuel, qui est celui d'*épouse*. Philologiquement, si l'on peut dire, la position est assez confortable, encore qu'il ne faille par majorer l'argument. Il n'est pas exact d'affirmer par exemple : « Une enquête dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze montre que chez lui le mot σύζυγος signifie toujours époux ou épouse. Il revient souvent en ce sens dans les *Poèmes* (520 A ; 1033 A)[1]. » Il serait plus juste de dire que, si le mot συζυγία apparaît souvent chez Grégoire pour évoquer d'ordinaire l'union du mariage, le mot σύζυγος semble chez lui extrêmement rare, revêtant d'ailleurs des significations plus variées ; pour étayer la thèse du P. Daniélou, citons deux exemples : *De pudicitia*, 7 et *Comparatio vitarum*, 27 (*PG* 37, 644.651), et encore dans ce dernier cas, trouvons-nous un adjectif (συζύγου βίου). Mais citons, à l'encontre, l'homélie *In sanctum baptisma*, XXXVI qui salue métaphoriquement en « la joie, une compagne (σύζυγος) du juste » (*PG* 36, 409 C) — l'*Épigramme* CXLV sur Cartérios, compagnon (σύζυγος) de Nicomède — le mot de Grégoire de Nazianze, dans son éloge de Basile, sur leur compagnonnage (συζυγία)[2] — enfin les « cohabitations suspectes » (συζυγίαις), visées sous ce nom par l'*Épigramme* XV (vers 16 ; *PG* 38, 90 A). On ne saurait donc conclure « avec certitude », que σύζυγος signifie toujours « épouse » chez Grégoire de

1. *Mariage de GNys.*, p. 74. Des deux références alléguées, l'une reste introuvable, l'autre renvoie à ὁμόζυγος (*PG* 37, 1033 A).

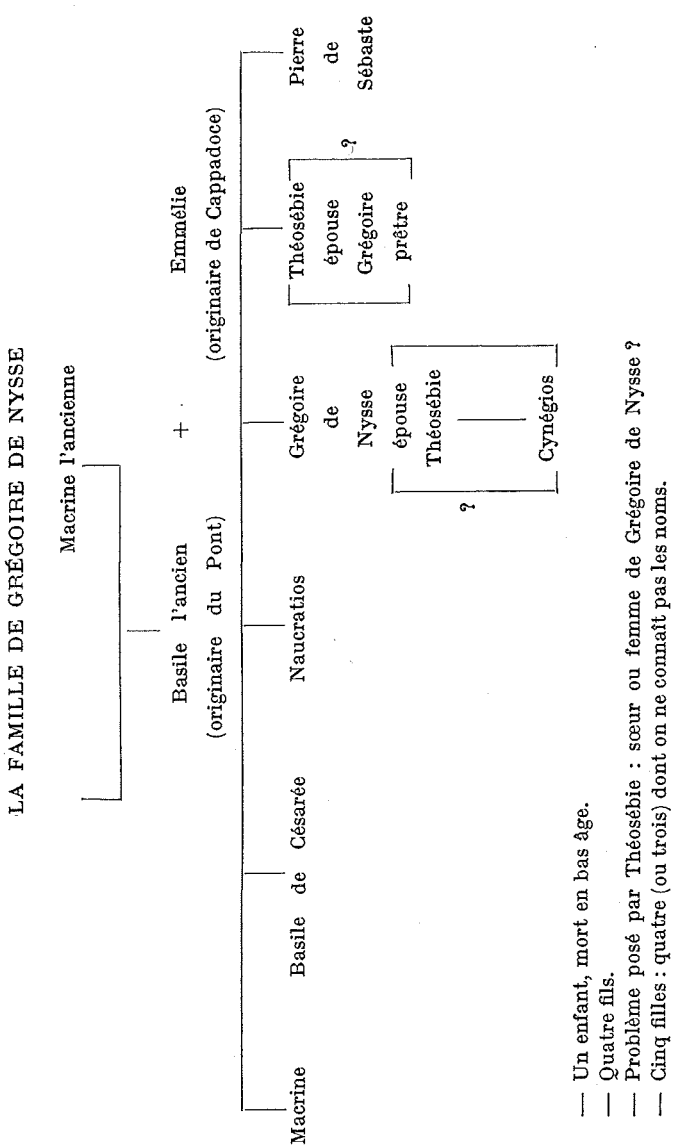
2. Texte allégué que nous avons retrouvé chez GNaz., dans l'hom. *In laudem Bas.*, LXXX (*PG* 36, 604 A). Notons de même que c'est dans l'épigr. XXXVIII qu'on lira l'exemple ἱερῆος ὁμόζυγα cité à propos de Nonna. Dans une discussion de vocabulaire, il n'est jamais très convaincant d'apporter des mots voisins, à défaut de ceux qui sont en question, sous prétexte de « modifications pour raisons métriques ». Si nous voulions introduire dans la discussion des termes marginaux, nous pourrions citer, nous aussi, ὁμόζυγος s'appliquant à la virginité, associée à la beauté des Esprits célestes qui sont étrangers au mariage (*In laudem Virg.*, 13 ; *PG* 37, 523) et ὁμοζυγία au sens d'amitié (*Épigr.* CXLVIII ; Waltz, p. 77).

Nazianze ; nous admettons pourtant que ces quelques exemples[1] ne pèsent peut-être pas très lourd en face de l'usage le plus communément admis.

Mais les vraies objections se situent sur un autre plan : comment concevoir dans cette famille de Cappadoce, au IVe siècle, et dès la première moitié du siècle, deux Grégoire et deux Théosébie, les deux Grégoire d'ailleurs étant prêtres et qualifiés de « μέγας » ? Ces coïncidences n'ébranlent pas la conviction de J. Daniélou. « Il est sûr que la rencontre est étonnante », avoue-t-il, mais c'est pour ajouter aussitôt : « Ces noms, Grégoire et Théosébie, sont aussi fréquents alors que, de notre temps, les Jean et les Jacqueline » (*Mariage de GNys.*, p. 74-75). C'est éluder bien aisément une grave difficulté, et par une affirmation gratuite qui contredit absolument les données actuelles de la Prosopographie (textes, inscriptions, papyrus). Nous avons déjà signalé (*supra*, p. 39, note 2) quelques Grégoire, peu nombreux d'ailleurs, dans la première moitié du IVe siècle ; quant à Théosébie, nous n'en connaissons qu'un exemple à cette date — sous la forme Θεοσεβίς — dans une inscription de Rîḥa, datée de 386 (L. Jalabert et R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, tome second : *Chalcidique et Antiochène*, Paris, 1939, n° 689 C). Peut-être en trouvera-t-on quelques autres, mais on est encore loin des innombrables Jean et Jacqueline ! Doubler ici les Grégoire et les Théosébie est une entreprise bien aventureuse : c'est pourtant l'impasse à laquelle on est acculé, si l'on donne à σύζυγος le sens d'épouse.

Pour échapper à ces difficultés, des auteurs récents, comme M.-M. Hauser-Meury (*Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960, p. 171-172),

1. Nous ne parlons pas d'autres sens de ces mots : συζυγία visant l'union de l'âme et du corps (*De humana natura*, 70 ; *PG* 37, 761 A) ou le mystère de l'Incarnation (*Contra Julianum*, I, 78 ; *PG* 35, 604 B).



identifient[1] la Théosébie de la lettre CXCVII et celle des Épigrammes : cette fille d'Emmélie, sœur de Grégoire de Nysse, aurait été compagne de toute sa vie, comme tant de vierges continuant à vivre dans le monde, sous la protection d'un frère aîné[2], comme cette noble Basilissa, dont parle l'Épigramme CLIV, « sœur par la chair et par l'esprit » du prêtre Georges, qui « partagea son tombeau comme elle avait partagé sa vie[3] ». C'était déjà l'opinion des Mauristes (*PG* 37, 322, note 54, et *PG* 35, 46-54), de

1. On peut voir le dernier état de la pensée de J. Daniélou à ce sujet, dans sa recension de l'ouvrage de Heuser-Meury (*RecSR*, t. LI [1963], p. 156). Signalant que l'auteur conclut à l'identification des deux Théosébie et qu'elle voit en ce personnage unique une sœur de Grégoire, vivant près de lui comme diaconesse, il ajoute : « Il n'y a pas d'objection absolue à cette solution. Le mot σύζυγος peut signifier simplement *compagne*. Mais j'ai donné, dans un article que ne connaît pas H.-M., les raisons que j'ai de penser qu'il faut distinguer la sœur de GNys., mariée à un prêtre du nom de Grégoire, et sa femme. Je ne les reprendrai pas ici. » J. Daniélou apporte de son opinion une nouvelle preuve, tirée de la *Vie de Macrine* (GN 8, 1, p. 377, 8 = *PG* 46, 965 B) : « Lorsque notre mère eut disposé (ᾠκονομήσατο) ce qui concernait nos sœurs, de façon respectable, selon la convenance de chacune... » J. Daniélou voit là une preuve qu'Emmélie maria toutes ses filles — sauf une, Macrine, qui garda la virginité. La formule est bien vague. Ce serait d'ailleurs renier une argumentation, très faible à notre avis (que nous avons critiquée *supra*, p. 35, note 6), basée sur l'épigr. CLXI (développée par J. Daniélou, *Le Mariage de GNys.*, p. 75) selon laquelle il voulait que l'expression « mariés et non mariés » portât séparément sur « les fils » et « les filles ».

2. GNaz., *Carmina* II, 2, 1 : *Ad Hellenium*, vers. 260 : « D'autres restent auprès de leurs frères et sœurs, portant le témoignage de leur chasteté » (*PG* 37, 1470) ; I, 2, 2 : *Praecepta ad virgines*, vers. 245 : « Si tu es liée à des frères aînés qui viennent en aide aux parents de tes parents, ou qui ont besoin d'aide eux-mêmes, il n'y a aucun mal à partager leur vie en toute affection » (*PG* 37, 597).

3. Il s'agit ici d'une sœur au sens propre (κασιγνήτη σῶμα) du prêtre Georges, et non point d'une épouse ayant vécu avec lui comme une sœur.

G. Rauschen[1], et de W. Ensslin[2]. On sauvegarde ainsi la cohérence et la convergence de tous les documents — ce qui a son prix —, mais le point faible de cette hypothèse reste l'interprétation de σύζυγος.

Signalons enfin une troisième solution, émise surtout dans des époques de controverses sur le célibat ecclésiastique : elle peut se prévaloir de l'autorité de Baronius et des Bollandistes du XVIIe s.. Lenain de Tillemont, d'ordinaire plus libre de préjugés, l'exprime en ces termes : « Les lois de l'Église avaient obligé Théosébie d'entrer dans la continence en même temps que son mari avait été élevé à l'épiscopat : d'où vient qu'elle est appelée sa sœur[3]. » Ces mauvaises raisons, inspirées par des préoccupations apologétiques, doivent être écartées. Nous savons aujourd'hui que la situation d'un évêque marié, et qui continuait de vivre dans le mariage, n'était pas inconcevable dans l'Orient chrétien du IVe siècle. On se souvient qu'au concile de Nicée (325), un évêque égyptien, Paphnuce, lui-même ascète de grande austérité, fit repousser une motion qui visait à imposer le célibat aux clercs[4]. C'est seulement avec l'empereur Justinien (527-565) et le concile

1. G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Freiburg i. Br., 1897, p. 216.

2. W. Ensslin, art. *Theosebia*, Paulys *Real-Encyclop.* (Zweite Reihe), t. V, 2245.

3. *Mémoires*, IX, p. 562. C. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, sub anno 369, nº 64 (éd. Bar-le-Duc 1866, V, p. 247). *Acta Sanctorum*, Mart., II, p. 5 C (9 Mars ; éd. 1668) : « A quo eam et sacram et honore parem sacerdoti (quantum quidem fas est feminis ad sacra accedere), ideo dici putat Cardinalis Baronius ad annum 369 « quod fungeretur in Ecclesia munere Diaconissae », quod nisi viduis aut thoro sejunctis sacerdotum uxoribus competebat. » P. de Labriolle obéirait-il secrètement aux mêmes motivations, quand il situe avant l'épiscopat de Grégoire — sur la foi de quels documents ? — « la mort de sa jeune femme » ? (Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, tome III, p. 425).

4. Socrate, *Histoire Eccl.*, I, 11 (*PG* 67, 101-104).

In Trullo (692), que la continence leur sera imposée, et encore aux seuls évêques[1]. D'ici-là, beaucoup d'entre eux continuèrent de vivre dans le mariage : Grégoire de Nazianze, pour ne citer qu'un exemple tout proche, naquit très probablement sous l'épiscopat de son père[2]. Les interventions des législateurs cherchent même à sauvegarder le droit des clercs à vivre dans un mariage contracté avant leur ordination : Ainsi le canon 4 du concile de Gangres (vers 341 ?) : « Si quelqu'un pense qu'on ne doit pas prendre part au service divin que célèbre un prêtre marié, qu'il soit anathème » (Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1101 A). Mais ces interventions conservatrices, soucieuses de ménager les libertés, trahissent aussi un fort courant en faveur du célibat chez les clercs. On sait les excès d'Eustathe de Sébaste, le maître longtemps vénéré de nos Cappadociens, qui « ordonnait d'éviter comme une profanation la bénédiction et la communion d'un prêtre qui vivait avec sa femme, encore qu'il l'eût épousée légitimement quand il était laïc[3] ». Si, lors de sa promotion à l'épiscopat en 410, Synésios de Cyrène pose comme condition[4] au patriarche Théophile d'Alexandrie de

1. Cf. E. Vacandart, art. *Célibat ecclésiastique*, dans *DThC*, II, 2, 2068-2080 ; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain* (IVe-Ve s.), Paris 1958, p. 159 et J.-D. Mansi, *Sacr. Concil. Nova Collectio*, t. XI, Florence 1765, p. 946 s. : canons 12.13.48.

2. *De Vita sua*, 512-513 (*PG* 37, 1064) : « Ta vie n'est pas aussi longue que le temps qui s'est écoulé depuis que j'offre des sacrifices. » Cf. P. Gallay, *La Vie de saint Grégoire de Nazianze*, p. 26.

3. Socrate, *Hist. Eccl.*, II, 43 (*PG* 67, 353 A).

4. Cf. Chr. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, Hellène et chrétien*, Paris 1951, p. 221. Il cite et traduit la lettre CV de Synésios : « Dieu donc, et la Loi, et la main sacrée de Théophile m'ont donné une épouse. A la face de tous, je proclame et j'atteste que, à son endroit, je me refuse à une séparation définitive, comme à une union clandestine comparable à l'adultère. De ces deux actes, le premier est impie, le second illégal. Je veux et souhaite avoir beaucoup de beaux enfants. On ne doit pas cacher ce désir à celui qui détient le pouvoir de me consacrer. »

pouvoir continuer à mener ouvertement sa vie conjugale (on fait souvent un contresens en invoquant ce cas), c'est que, sans doute, cela n'allait pas de soi, en cette région ? On ignore d'ailleurs s'il obtint gain de cause[1]. Quoi qu'il en soit de ces exemples, qui illustrent une coutume assez mouvante selon les régions et les dates, ils devaient être rappelés pour bien montrer que si le mariage de Grégoire de Nysse et de Théosébie soulève des problèmes, ce n'est aucunement pour des motifs de discipline ecclésiastique. Nous croyons que Grégoire fut marié : les confidences faites au ch. III du *De Virginitate* inclinent à le penser[2]. Rien n'empêche qu'il ait continué de vivre avec sa femme, même après sa promotion à l'épiscopat, mais l'historien doit se garder de préciser au delà de ce qu'il sait. Théosébie est-elle sa femme ou sa sœur ? Nous préférons avouer notre ignorance, ou tout au moins notre perplexité devant des hypothèses qui comportent l'une et l'autre assez de faiblesse pour qu'aucune ne s'impose[3].

1. Cf. Lacombrade, *op. cit.*, p. 225, note 31 et son article « Sur deux vers controversés de Synésios : VIII, 29-30 », dans *REG*, t. LXIX, 1956, p. 67-72.

2. Noter encore dans ce sens le témoignage, bien tardif (XIVe s.), de Nicéphore, *Hist. Eccl.*, XI, 19 (*PG* 146, 628 B) : « Bien que celui-ci (GNys.) fût marié, il ne le céda en rien, pour le reste, à son frère (Basile) » et une scholie de Nicétas (cf. Appendice 1).

3. Les efforts pour fixer la date du mariage de GNys. semblent plus arbitraires encore : « Elle se situe certainement entre 359, où Basile espère encore en faire un moine, et 365 où il devient rhéteur » (Daniélou, *Mariage de GNys.*, p. 76). Sur l'usage abusif que l'on fait de la lettre XIV de Basile, pour prouver que Grégoire fut invité, en 359, à embrasser la vie monastique, et qu'il était donc célibataire, cf. *supra*, les notes des pages 57-58. Quant au *terminus ad quem*, 365, il est aussi contestable. Rien ne prouve que GNys. devint alors rhéteur. Je ne vois pas sur quoi on se fonde pour écrire (*Mariage de GNys.*, p. 77, note 19) : « La date de 365 est certaine, car la lettre (XI) de Grégoire de Nazianze ne peut être postérieure » ? Nous croyons que l'abandon du lectorat et le passage à la rhétorique se situent mieux après l'abrogation de l'édit de Julien (11 janvier 364, et non 365

En histoire, comme chacun sait, la précision s'obtient trop souvent au détriment de la certitude.

Son fils Cynégios ? D'aucuns se sont ingéniés à trouver des fils à Grégoire. St.-P. Heyns[1] pensait en avoir découvert un dans ce « Basile, appelé autrefois Diogène » que Grégoire envoie vers Ablabios pour le gagner à la vie monastique. Toute son hypothèse repose sur le mot υἱός, alors que ce mot, de toute évidence, désigne ici un fils spirituel, selon l'usage courant. Le P. Daniélou reprend la même hypothèse[2] sur un autre texte. Dans ses lettres XIII et XIV adressées à Libanios, Grégoire s'entretient avec lui d'un de ses disciples : « Je prie Cynégios qu'il s'éloigne le plus possible de cette maladie, courante maintenant chez les étudiants, et de se consacrer de bon gré à l'étude de l'éloquence[3]. » Que faut-il entendre par cette maladie ? — sans doute une désaffection pour la rhétorique, puisque Libanios s'était plaint à Grégoire de ce que trop de transfuges quittaient l'hellénisme pour la langue barbare (c'est-à-dire le latin). On sait par ailleurs que beaucoup de jeunes gens abandonnaient les sophistes pour apprendre le droit, le latin ou la tachygraphie, afin de faire carrière dans la chancellerie impériale[4]. Grégoire s'intéresse donc aux études de ce jeune homme et demande

comme l'affirme Daniélou dans la même note), mais l'expression « après janvier 364 » peut signifier 365, 366, 367 ! Cf. nos pages 61-65.

1. *Disputatio historico-theologica de G. N.*, Leyde 1835, p. 7. Il invoquait la lettre XXI (*GN* 8, 2, p. 73, 11 = *PG* 46, 1088 A). On verra les avatars de cette lettre qui, dans le corpus basilien, devient une lettre à une veuve (Epist. X ; Courtonne I, p. 40 ; *PG* 32, 273 A), alors que GNys. l'adresse à Ablabios (évêque ?).

2. *Le Mariage de GNys.*, p. 76. Dans l'*Année philologique* (Marouzeau), t. XXVII, 1956, p. 68, le résumé de l'article présente cette hypothèse comme un fait acquis.

3. *Epist.* XIV, 9 (*GN* 8, 2, p. 48, 13 = *PG* 46, 1053 A).

4. *Ibid.* (p. 47, 22). Cf. A.-J. Festugière, *Antioche païenne*, p. 92 et 410.

qu'il s'applique de gré ou de force à l'étude de la rhétorique. L'important, c'est qu'il le qualifie de υἱός[1]. Il ne s'agit plus ici d'un moine, mais d'un étudiant auquel un évêque âgé donne le nom de fils, selon une coutume bien attestée : ainsi Grégoire de Nazianze parle-t-il de « son très doux fils Euphèmios » dans le billet qu'il adresse au père de ce jeune homme pour le féliciter du mariage de son garçon[2] ; ainsi Basile, écrivant à Aburgios, un fournisseur aux armées impériales, défend-il « son très désiré fils Eusèbe » gravement calomnié[3] : quelques exemples, pris au hasard, dans l'aire linguistique de nos Cappadociens[4]. Pour s'écarter de cet usage dans un tel contexte, et voir en Cynégios un fils selon la chair de Grégoire de Nysse, il faut d'autres indices que des combinaisons ingénieuses introduites dans une chronologie fort lâche[5] ou des hypothèses sur l'omission d'un copiste byzantin[6].

1. *Epist.* XIII, 3 (*GN* 8, 2 p. 45, 10 = *PG* 46, 1048 B).

2. *Epist.* CCXXX (*PG* 37, 373 A). GNaz. traite de fils des neveux ou petits neveux (*Epist.* CXXVII et CLXVII ; *PG* 37, 221 B. 277 AB).

3. *Epist.* CLXXXVIII (*PG* 32, 656 B), et *Epist.* CCCXXXVII (*PG* 32, 1081 BC) qui, même si elle est apocryphe, atteste un usage.

4. GNys. appelle l'évêque Letoios « son fils » (*PG* 45, 236 B : *Epist. Can.*) Cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, 1955.

5. Si Cynégios est étudiant vers 380, J. Daniélou (*Mariage de GNys.*, p. 76-77) en conclut qu'il est né entre 360 et 364, et donc que le mariage de Grégoire — et de Théosébie — eut lieu en 359 ou dans les années suivantes. Signalons, à titre de curiosité que, durant l'année scolaire 388-389, Libanios eut parmi ses élèves un certain Cynégios (cf. Petit, *Les étudiants de Libanius*, p. 57).

6. « Le fait que le mot υἱός soit omis dans *plusieurs* mss (Migne ne le donne pas, Pasquali l'a rétabli) tendrait à prouver que les copistes l'entendaient bien au sens ordinaire et en ont été choqués » (*Mariage de GNys.*, p. 76, note 17). La psychologie des copistes byzantins importe peu en cette affaire. La lettre XIII n'existe d'ailleurs que dans *deux* mss : le cod. *Laurentianus Mediceus plut.* LXXXVI, 13 (xiiie s.) porte υἱός, le *Vaticanus gr.* 424 (xiiie s.) l'omet.

Dernières années avant l'épiscopat

Combien de temps Grégoire exerça-t-il la profession de rhéteur? « Nous ne pouvons douter », affirme Lenain de Tillemont, « que (la lettre de reproches de Grégoire de Nazianze) n'ait eu l'effet que son auteur avait prié Dieu de luy donner... La vie séculière qu'il avoit menée auparavant demandoit assez de luy qu'il en embrassast une plus sainte, sans quoy il estoit difficile ni qu'il entrast saintement dans l'épiscopat ni qu'il s'y gouvernast comme il fit[1]. » Ces propos reflètent les préoccupations de M. Vincent ou de M. Olier sur la « préparation aux saints ordres » plus que la discipline ecclésiastique du IVe siècle. Il avance d'ailleurs une fort mauvaise preuve : « Saint Basile dit de luy, peu de temps après sa promotion à l'épiscopat, qu'il s'estoit résolu depuis longtemps de mener une vie paisible et hors du bruit des affaires dont son naturel et sa volonté l'éloignoient entièrement[2]. » Malheureusement la lettre invoquée vise non pas Grégoire de Nysse, mais Grégoire de Nazianze alors aux prises avec les créanciers de son frère Césaire[3].

En ces années, d'importants événements modifient l'orientation de Basile, qui auront leur contrecoup sur la destinée de son frère : son ordination sacerdotale en 362[4], une brouille avec son évêque Eusèbe qui lui vaut une seconde retraite studieuse à Annési[5], son retour à Césarée près d'Eusèbe réconcilié pour y gouverner l'Église sous

1. TILLEMONT, *Mémoires*, IX, p. 564.
2. *Ibid.*
3. BASILE, *Epist.* XXXIII (*PG* 32, 320 A). Cf. P. Gallay, *Vie de GNaz.*, p. 90-91.
4. Dom MARAN place l'ordination de Basile en 364 (*Vita Bas.*, ch. IX, 2), mais la plupart des auteurs s'en tiennent à la date de 362 proposée par Tillemont (*Mémoires*, IX, p. 68 et 648) : cf. St. GIET, *Les idées de S. Basile*, p. 162, note 6.
5. GNaz., *In Bas.*, XXVIII, I (*PG* 36, 533 C) : « Il eut à l'égard de Basile un sentiment humain. » Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, IX, p. 70.

son nom, avant d'en devenir l'évêque en titre[1]. Années fécondes : Basile compose alors une *Réfutation de l'Apologie d'Eunome*[2], entamant ainsi une controverse où Grégoire de Nysse le relaiera plus tard intarissablement[3] ; il rédige pour ses communautés en formation, au fur et à mesure que les problèmes concrets se posent, des règles monastiques formulées par questions et par réponses, le *Petit Ascéticon :* ouvrage perdu dans son original grec, dont la traduction latine de Rufin[4] vient d'être identifiée récemment par Dom Gribomont[5]. C'est à cette première édition des Ascétiques que Grégoire de Nysse fait probablement allusion dans le *De Virginitate* quand il signale des « instructions écrites qui enseignent par le détail » les préceptes de la vie ascétique[6]. A Césarée, il aura vu son frère assumer progressivement toutes les charges de l'Église : « subsistance des pauvres, hospitalité envers les étrangers, sollicitude pour les vierges[7] ». Un incident l'a frappé de cette vie toute dévouée à l'Église, qu'il rapporte deux fois[8] :

1. TILLEMONT, *Mémoires*, IX, p. 92.
2. BASILE, *Epist.* CCXXIII, 5 (*PG* 32, 829 A) : « Durant tout ce temps », écrit-il à Eustathe, « tes tachygraphes étaient à mon service, tandis que je dictais les livres contre l'hérésie. » Il s'agit des trois livres *C. Eunom.* (*PG* 29, 497-669).
3. Les quatre traités *C. Eun.* (*GN* 1 et 2 = *PG* 45, 247-1121) comptent pour un quart dans le corpus des œuvres de Grégoire. Il n'est pas inutile de rappeler cette proportion, car on fait souvent la part trop mince à ces traités dans les études d'ensemble sur GNys.
4. *PL* 103, 487-554.
5. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953, p. 237-254 ; 95 ; 323.
6. *De Virg.*, XXIII, 1, 1.6 : τὰ καθ' ἕκαστον ... ἔγγραφοι διδασκαλίαι ταῦτα διδάσκουσαι. Cf. aussi *Pr.* 2, 5 : τὰς μερικὰς ὑποθήκας et 9 τὰ καθ' ἕκαστον. Même allusion de GNaz., *In Bas.*, XXXIV, 2 (*PG* 36, 541 C) : « des législations monastiques, écrites et non écrites » (νομοθεσίαι μοναστῶν, ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι) ; cf. p. 60, note 5.
7. GNaz., *In Bas.*, XXXIV, 2 (*PG* 36, 541 C).
8. *C. Eun.*, I, 103 (GN 1, p. 57 = *PG* 45, 281 C) ; *In fratrem Bas.* (*PG* 46, 808 A). Dom MARAN, *Vita Bas.*, ch. XI, 3-5.

au cours d'une terrible famine qui désola la Cappadoce en 368, Basile vendit ses biens pour subvenir à la détresse des malheureux. Puis à la fin de 368 ou au début de 369[1], c'est la mort d'Emmélie : « Parvenue à une heureuse vieillesse, notre mère émigra vers Dieu[2]. » Elle rendit l'âme entre les bras de Pierre et de Macrine, évoquant le souvenir des absents, appelant sur chacun une bénédiction spéciale, puis elle fut ensevelie, comme elle l'avait demandé, dans le sépulcre familial, près de son mari[3]. Quelques jalons seulement dans une existence qui se dérobe aux historiens.

Un pacificateur maladroit

Grégoire réapparaît enfin dans l'entourage de Basile au moment où celui-ci devint évêque de Césarée, en 370[4] : d'une manière qui illustre sa bonne volonté plus que son savoir-faire ! Les deux frères avaient un oncle évêque, nommé Grégoire, qu'ils chérissaient à l'égal d'un père[5]. La malchance voulut qu'il se rangeât parmi les opposants obstinés qui contestaient l'élection de Basile. Pour le bien de la paix, Grégoire de Nysse crut bon de s'entremettre et, coûte que coûte, sans trop regarder aux moyens, de ménager une rencontre entre les deux adversaires.

« Tu as fabriqué une première lettre », lui reproche Basile, « et tu me l'as apportée, comme si elle eût été de l'évêque très vénéré, notre oncle commun... Je l'ai montrée à beaucoup de mes amis, à cause de la joie où j'étais ; j'ai rendu grâce à Dieu. La fraude a été découverte quand

1. Dom MARAN, *Vita Bas.*, ch. XII, 4 contre Tillemont. Cf. BASILE, *Epist.* XXX (*PG* 32, 313 A).
2. *V. Mac.* (GN 8, 1, p. 384, 19 = *PG* 46, 972 D).
3. *V. Mac.* (p. 385, 11 = 973 B). Cf. *supra*, p. 50, notre note 3.
4. TILLEMONT, *Mémoires*, IX, p. 103 et 654. Dom MARAN, *Vita Bas.*, ch. XIII, 4. St. GIET, *Sasimes*, p. 55-66.
5. BASILE, *Epist.* LIX, 1 (*PG* 32, 412 A).

l'évêque lui-même eut nié de sa propre voix... Puis on me remit une seconde lettre, que m'aurait envoyée l'évêque lui-même par ton serviteur Astérios. Celle-là non plus n'était pas authentique. L'évêque lui-même protesta devant le très vénéré frère Anthimos[1], comme lui-même nous l'a rapporté. Puis ce fut une troisième lettre, qu'Adamantios vint nous apporter[2]. » Et Basile de gronder contre la « naïveté » (χρηστότης)[3], la « simplicité » (ἁπλότης) de son frère, « ministre indigne de sa confiance » (ἀναξιόπιστος)[4]. Quand finalement il consent à solliciter une entrevue de son oncle, il achève sa lettre sur ce jugement peu amène : « Quant à notre très vénérable frère, nous n'avons pas voulu l'obliger à rien nous dire de vive voix, parce que jusque-là sa parole n'était pas confirmée par le témoignage des œuvres[5]. » Ne prenons pas au tragique cet épisode burlesque dont nous ne connaissons que la version donnée par Basile, facilement sévère pour son cadet[6].

Le De Virginitate

Cette sévérité n'excluait pas toute estime[7], puisqu'en 372 Basile con-

1. La mention d'Anthimos, cité ici comme un ami, prouve que cet incident est antérieur à sa brouille avec Basile, lors du partage de la Cappadoce.
2. BASILE, *Epist.* LVIII (*PG* 32, 408 B = Courtonne, I, p. 145).
3. *Ibid.* (408 B2).
4. *Ibid.* (409 A).
5. BASILE, *Epist.* LX (*PG* 32, 416 B = Courtonne, I, p. 151).
6. BASILE, *Epist.* C (*PG* 32, 505 A) : nouveau grief contre la χρηστότης de Gr. de Nysse ; *Epist.* CCXV (792 A) : allusion à « sa complète inexpérience des choses ecclésiastiques », avec toutefois cette réserve élogieuse : « un homme dont le caractère est étranger à une flatterie indigne d'un être libre » (Courtonne, II, p. 207).
7. Les historiens de Grégoire de Nysse portent parfois au crédit de leur héros un compliment de BASILE (*Epist.*, XCVIII, 2 = *PG* 32, 497 A) qui vise en fait Gr. de Nazianze : « Quant à notre frère Grégoire (τὸν δὲ ἀδελφὸν Γρηγόριον)..., qu'il soit évêque, non pour

sacrera Grégoire évêque de Nysse[1], plus soucieux il est vrai des intérêts de l'Église que des aspirations de l'élu[2]. Il lui avait déjà manifesté sa confiance en lui demandant, l'année précédente, en 371, de mettre ses talents de rhéteur au service de la cause monastique, pour écrire un éloge de la vie consacrée à Dieu dans la Virginité.

être honoré par son siège, mais pour honorer lui-même son siège » (Courtonne, I, p. 213). Égaré par les premiers éditeurs qui avaient arbitrairement ajouté (ἐμὸν τὸν), TILLEMONT (*Mémoires*, IX, p. 733), suivi par St.-P. HEYNS (*Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno*, Lugduni Bat., 1835, p. 12) et J. DANIÉLOU (*Le IVe siècle*, cours polycopié, Inst. Cath., Paris, p. 9) usent de ce texte en faveur de Grégoire de Nysse. Cf., à l'encontre, l'argumentation décisive de Dom MARAN, *Vita Bas.*, ch. XXIV, 6, et *PG* 32, 497, note 92.

1. Cf. *supra* p. 29 n. 3.

2. Basile, *Epist.* CCXXV (*PG* 32, 841 A) : « Contraint de recevoir ce ministère » (ὁ κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην ὑποδέξασθαι τὴν λειτουργίαν ἐκβιασθείς). Cf. la confidence étonnante de Macrine à son frère : « Ce sont nos parents qui, par leurs prières, te valent cette élévation à laquelle tu n'étais pas préparé ou si peu » *V. Mac.* (p. 394, 18 = *PG* 46, 981 B).

CHAPITRE II

RHÉTORIQUE ET DIATRIBE DANS UN PLAIDOYER POUR LA VIRGINITÉ

Grégoire de Nysse avait probablement enseigné la rhétorique pendant plusieurs années, lorsqu'en 371, âgé d'environ 40 ans, il écrivit ce *De Virginitate*, à la demande de son frère Basile. On se souvient que, dans sa jeunesse, un attrait trop vif pour les Lettres profanes l'avait détourné de l'état ecclésiastique : « Tu as préféré le nom de rhéteur à celui de chrétien », lui reprochait Grégoire de Nazianze[1]. Il avouait lui-même à Libanios : « Je devins passionnément amoureux de la beauté de votre art et incapable d'assouvir jamais cette passion[2]. » Toute sa vie, Grégoire de Nysse écrira en rhéteur impénitent, malgré ses anathèmes contre la rhétorique[3] ; à plus forte raison dans ce premier ouvrage, composé avant qu'il ait renoncé au monde, doit-on s'attendre à le voir utiliser toutes les techniques d'une profession qu'il exerce sans doute encore.

Schéma classique d'un éloge

Il entend bien écrire un éloge (ἐγκώμιον) de la virginité (Pr. 1, 15 et 2, 5) sans manquer à aucune des lois du genre[4].

1. *Epist.* XI, 4 (*PG* 37, 41 C = Gallay, p. 17).

2. *Epist.* XIII, 4 (*GN* 8, 2, p. 46, 2 = *PG* 46, 1049 A).

3. *De Virg.* : I, 25 ; II, 2, 1 ; II, 3, 20. *In 40 mart.* (*PG* 46, 753 A). *In laud. Bas.* (*PG* 46, 813 B). *De vita Thaum.* (46, 897 A).

4. Th. PAYR, art. *Enkomion*, dans *RLAC*, V, p. 332-343, traite surtout de l'éloge des saints.

Avec quel scrupule, il s'applique à prouver, dans sa Lettre-Préface, que l'ordonnance de son plan s'imposait nécessairement (ἀναγκαίως : Pr. 1, 18 et 2, 13.17), en bonne méthode (εὐμεθόδως : Pr. 1, 19), en stricte logique (ἀκολούθως : Pr. 1, 26). Mais cet « éloge » s'apparente aux « discours d'exhortation » (λόγοι προτρεπτικοί), ces « véritables pamphlets publicitaires » dans lesquels les chefs d'école « exhortaient » les disciples éventuels à adopter leur spécialité[1]. Ici, le mot προτροπή n'apparaît que dans le titre, ajouté par un copiste, mais Grégoire use du mot παραίνεσις (Pr. 2, 9) et précise, dès la première ligne, son σκοπός : « Ce traité a pour *but* d'inspirer aux lecteurs le désir de la vie vertueuse » (Pr. 1, 1). L'éloge, constate-t-il, a plus d'efficacité qu'un discours dépouillé (ψιλὸς λόγος) pour exciter (παρορμᾶν) à la vertu (Pr. 1, 12.14) ; encore ne doit-il jouer qu'un rôle subalterne, frayant la voie au conseil (συμβουλή : Pr. 1, 11.16). Aussi insulterait-on à la dignité d'un tel sujet, comme le font certains (I, 1, 25) en usant d'un style pompeux : « Que personne ne cherche à obtenir de nous des discours emphatiques : le voudrions-nous, que nous ne le pourrions pas, faute d'avoir l'habitude de ce genre de style » (II, 3, 17). Candide rouerie d'un rhéteur ! Peu importe, on retrouvera du moins, dans la structure du discours, tous les éléments requis : des pages laudatives (Pr. 1, 15) ; la « comparaison des contraires » (παράθεσις τῶν ἐναντίων : Pr. 1, 17) c'est-à-dire une évocation de la vie commune, et une description (ὑπογραφή : Pr. 1, 19) de la « vie philosophique » ; puis la recherche de « l'objet véritablement désirable » (τὸ ἀληθῶς ἐπιθυμητόν : Pr. 1, 23) et d'une méthode (μέθοδος : Pr. 1, 26) pour l'obtenir ; enfin des exemples (ὑποδείγματα : Pr. 2, 15.17) de saints qui se sont illustrés dans le célibat. Rien n'y manque, sauf des

1. La formule est d'H.-I. Marrou, dans sa préface au *Pédagogue* de Clément d'Alex. (*SC* 70), p. 12.

règles particulières (μερικαὶ ὑποθήκαι : Pr. 2, 5) ; encore cette omission est-elle voulue par souci de brièveté, et compensée par la mention de préceptes généraux (γενικότερα παραγγέλματα : Pr. 2, 8). Grégoire peut se flatter d'avoir adopté pour son discours un schéma des plus traditionnels[1].

De quels développements va-t-il le remplir ? Pour se familiariser avec les procédés des rhéteurs du IVe siècle, il faut relire le chapitre d'H.-I. Marrou sur la Rhétorique, en son *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*[2], et les savoureuses traductions de certains textes de Libanios, données récemment par le P. A.-J. Festugière[3]. On consultera aussi l'étude de Louis Méridier : *L'influence de la Seconde Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*[4]. Nous voudrions seulement, avant de nous arrêter à un cas particulier de rhétorique et de diatribe contre le mariage, attirer ici l'attention du lecteur sur trois éléments de ce style : le vocabulaire, les métaphores et les comparaisons.

Divers moyens d'expression

On remarquera d'abord l'extraordinaire richesse du *vocabulaire*. Grégoire utilise environ 3.000 mots différents, en ces quelque cent pages. Il affectionne les verbes composés, souvent même les verbes renforcés par deux préfixes[5] qui permettent de préciser les modalités d'une action, sans recourir à des adverbes pesants ou à de longues locutions circonstantielles : il montre ainsi les

1. Comme le note W. Jaeger (*Two rediscovered works*, p. 132), c'est encore par fidélité à une loi du genre que GNys., après avoir présenté la Virginité comme une τέχνη (IV, 9, 6), esquisse dans le dernier chap. de son ouvrage le portrait idéal du τεχνίτης, s'inspirant d'ailleurs du personnage de son frère Basile.
2. Paris 1948, p. 268-282.
3. *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959.
4. Paris 1906.
5. Une soixantaine, dont 26 commençant par συν.

hommes expulsés du Paradis avec leur ancêtre Adam (συνεκβληθέντες : XII, 4, 14), la Mort cheminant avec eux dans leur traversée de la vie (συμπαροδεύων, συνδιεξερχόμενος : XIV, 1, 21.22), la Virginité conçue comme un attribut de la Divinité (συνεπινοεῖται, συγκαταλαμβάνεται, συνεκλάμψασα : II, 1, 2.5.7). Des mots apparaissent ici pour la première fois : χρυσομιγής (III, 3, 33), ἀπεριήχητος (VI, 1, 14), περιστεγάζεσθαι (VI, 2, 19), σπινθηράκιον (X, 1, 32), ἐγκαταφέρεσθαι (XII, 2, 55), εὐμεθόδως (Pr. 1, 19), ἐναπολήγειν (XIV, 2, 8), συνδιασείειν (XV, 2, 12), συναχρειοῦσθαι (XVIII, 5, 16), συνδιαπερᾶν (XVIII, 5, 33), κατεπιχειρεῖν (XXIII, 2, 13) et surtout συμμετεωροπορεῖν (IV, 2, 9), d'un emploi si fréquent chez lui[1]. L'étude de certains thèmes révélera le vocabulaire très nuancé dont Grégoire dispose dans ses analyses sur la vertu, la pureté, le combat spirituel, la nature insaisissable de Dieu : richesse des outils d'expression qui ne va pas sans influer sur la pensée.

Les *métaphores* affleurent partout : métaphores marines par exemple, décrivant la navigation de l'âme vers la Vertu, avec pilote (κυβερνήτης), radeau (σχεδία), ancre (ἄγκυρα) et port de salut (λιμήν)[2] ; métaphores exprimant la répugnance pour tout ce qui ébranle l'âme, trouble (ταραχή), tumulte (θόρυβος), vagues (κῦμα), houle (κλύδων), ou traduisant l'aspiration profonde à la sérénité (γαλήνη), au calme (εὐδία), à la tranquillité d'une mer étale (ἀκύμαντος). Certaines de ces métaphores sont l'héritage d'un long passé, comme le bourbier du péché (βόρβορος), la chaîne des vertus (ἄλυσις), la rouille (ἰός) de la malice obscurcissant la beauté déiforme de l'image, l'envol de

1. On trouve συμμετεωροπολέω attesté chez Philostrate, *Vita Apol.*, VI, 11 (éd. F.-C. Conybeare, II, p. 58). Cf. p. 307, notre note 5. Nous citons (p. 605, note 1) onze autres mots non attestés avant GNys.

2. Pour tous les mots grecs cités sans référence dans la Préface, cf. l'*Index verborum* final.

l'âme (πέτεσθαι) vers la contemplation. Plus souvent Grégoire cherche l'originalité, quand il évoque par exemple, et avec quelle vigueur, « l'insupportable passion de l'orgueil, graine ou racine de toute épine de péché » (IV, 2, 12), « l'amertume et la morsure salée des flots de la vie » (XVIII, 5, 34), l'esprit humain « canalisé par la continence » (VI, 2, 23).

Sans doute le lecteur goûtera-t-il moins les très fréquentes *comparaisons* avec protase et apodose, lourdement introduites par des ὥσπερ, καθάπερ, des οὕτως, τὸν αὐτὸν τρόπόν, comparaisons trop longuement filées à notre gré, trop laborieusement symétriques. Qu'on en juge : « De même que les yeux des porcs, tournés naturellement vers le bas, n'ont aucune expérience des merveilles célestes, ainsi l'âme entraînée en bas avec le corps... etc. » (V, 10). D'ailleurs tout peut servir d'exemple (ὑπόδειγμα) : les jets d'eaux (VI, 2, 19), les canaux d'irrigation (VIII, 9), les ruisseaux issus d'une source unique (VI, 2, 2), l'eau calme d'un étang (XV, 2, 2) ou le fleuve tumultueux grossi par les crues d'hiver (IV, 6, 20), les étoiles filantes dans le ciel nocturne (XI, 4, 26), l'étude des langues étrangères (XXIII, 2, 2), l'ordre intérieur d'une maison (XVIII, 2, 4) ou les intrigues des impudiques contre une femme vertueuse (XVI, 1, 13). De toutes ces ressources, *vocabulaire*, *métaphores*, *comparaisons*, Grégoire use pour le meilleur ou pour le pire, comme tous les Sophistes de son époque.

Un cas exemplaire de Rhétorique

Le chapitre troisième exige une étude plus attentive ; non qu'il soit le seul où s'exerce la rhétorique (loin de là !), mais parce que ces pages sur « les embarras du mariage » sont certainement celles où la fureur sophistique de l'auteur atteint son paroxysme ; parce que ce sont aussi les pages qui choqueront le plus légitimement un lecteur moderne, au risque de l'induire en erreur.

Elles posent en effet un problème d'interprétation qui ne peut se résoudre que par une *étude du genre littéraire.* Surmontons nos agacements et essayons de démonter les mécanismes de cette machine de guerre contre le mariage.

Voici, telles que Grégoire prend soin de les souligner lui-même, les *grandes articulations* de son discours : supposons le mariage le plus heureux, comblé de tous les biens (III, 2, 9). Hélas ! les embûches guettent déjà cette prospérité, l'envie s'attaque à la considération. Échappe-t-on à ces dangers, que la perspective d'une mort toujours possible suffit à gâter la félicité présente. Mais les malheurs s'acharnent sur ce foyer : ou bien la jeune femme succombe dans un accouchement — et l'orateur brosse un tableau lamentable de la maison endeuillée où l'époux se répand en reproches, en attendant de périr lui-même de chagrin — ou bien elle a connu une heureuse délivrance, mais c'est pour assumer les soucis nouveaux de l'éducation d'un enfant. Ajoutez à cela la crainte perpétuelle qu'un accident arrive au mari, à chacune de ses absences. Et quelles tristesses n'attendent pas la veuve? Mais ce n'est rien encore ! On avait envisagé l'hypothèse la plus favorable, celle d'une famille pourvue de tous les avantages ; supposons la situation contraire avec maladie, malchance, pauvreté. Qu'elle est multiple et bigarrée la profusion des maux issus du mariage (III, 10, 1). De catastrophes en catastrophes, Grégoire progresse vers le terme de son discours, non sans avoir rappelé pour finir ces vieilles histoires de la tragédie grecque qui ensanglantèrent des familles (enfants tués et mangés, meurtres de maris, de mères et de frères) et les tragédies non moins atroces, sanctionnées par les tribunaux, qui se jouent sur la scène de la vie présente : de tous ces maux, le chorège, c'est le mariage (III, 10, 25).

On reste abasourdi devant un tel réquisitoire, d'autant plus déplaisant que l'auteur ne dépeint le mariage sous des couleurs aussi sombres que pour glorifier, par contraste,

la virginité consacrée à Dieu : apologie bien équivoque qui consiste à montrer la Vierge exempte de toutes ces infortunes, retirée en elle-même avec l'Époux incorruptible (III, 8, 19), libre de gémir à loisir sur ses propres maux, sans souci d'êtres chers retentissant autour de son cœur (III, 9, 10). Mais peut-on prendre au sérieux un tel réquisitoire? Ce morceau de bravoure ne résiste pas à l'analyse : on y décèle trop de procédés, une préciosité cultivée avec trop de complaisance, un faux pathétique soutenu par trop d'exagérations.

Il suffit de consulter, dans les fastidieux recueils de « Rhetores graeci », les traités d'art oratoire, ceux de Ménandre par exemple[1], un rhéteur du troisième siècle de notre ère, pour se rendre compte combien Grégoire utilise en excellent élève les *procédés*, voire les recettes, de ses maîtres. Avant d'entrer dans son sujet, l'orateur doit simuler l'embarras : « Par où commencer pour donner à ce genre de vie pénible le style tragique qui convient » (III, 2, 1): c'est l'ἀπόρησις. Il avoue ensuite son incapacité, grossit les difficultés de l'entreprise (III, 2, 2) : c'est l'αὔξησις. Souvent il manifeste des velléités d'être bref (III, 3, 15), affirme son propos de ne pas entrer dans des énumérations inutiles (III, 8, 1), de ne pas s'attarder à des questions superflues (III, 9, 12). Que de prétéritions introduites par les verbes ἐῶ, παρίημι, παραλείπω, καταλείπω et qui ne font grâce d'aucun détail : « Je laisse les signes, les songes, les présages et autres radotages de même genre » (III, 5, 1).

Les traités d'art oratoire fournissaient aussi des répertoires de *lieux communs*, de τόποι, qui aidaient à étoffer les discours. Ainsi recommandait-on de décrire les charmes de la jeune épousée : Grégoire développe ce thème facile (III, 3, 30), comme fait Himérios dans son épithalame pour

1. *Rhetores graeci* (L. Spengel), vol. III, p. 332.

Sévérios[1]. Il passe ensuite sans transition à l'évocation du cadavre (procédé recommandé par Ménandre) : « ces os fétides et hideux » (III, 3, 39) ; puis il pratique la παλινῳδία, oubliant aussitôt son émotion pour s'élever à des réflexions d'une philosophie sereine sur la « duperie des apparences » (III, 4, 1). Sa description de la maison en deuil (III, 5, 14) se rattache aux mêmes traditions d'école, tout comme celle de Lucien de Samosate dans son Περὶ πένθους[2]. Bien des détails qui nous déconcertent ou nous choquent, s'expliquent par une obéissance servile à des préceptes, qui n'engage pas profondément l'auteur.

Parmi tous ces procédés, on remarquera l'*antithèse* : la liberté dans l'état de virginité, vantée au paragraphe huitième de ce chapitre, exigeait comme repoussoir une démonstration de la servitude du mariage. La progression dans les hypothèses obéissait, on l'a vu, à un rythme binaire : mariage heureux ou malheureux, maux communs aux deux conjoints ou propres à l'épouse, mort de la parturiente ou heureuse délivrance, veuvage avec ou sans enfants. Le procédé atteint sa perfection vers la fin du chapitre, avec les développements sur le thème « Ce qui fait le bonheur des uns fait le malheur des autres » : tels ces deux pères également dignes de pitié, l'un parce qu'il a perdu son fils chéri, l'autre parce qu'il voit survivre un fils libertin (III, 10, 8). La manie de l'antithèse nous vaut des tableaux d'une parfaite symétrie : le désespoir du veuf (III, 5, 19) mais aussi celui de la veuve (III, 7, 11), entraînant souvent la mort de ces malheureux : on ne saurait mettre plus d'habileté au service de plus de mauvais goût ! L'amour du contraste s'exerce aussi à l'intérieur d'une même description : voici que la jeune épouse, resplendissante (στίλβουσα) encore de la beauté nuptiale (ἀγλαΐᾳ), brillante (λαμπρά) et vêtue de blan-

1. *Oratio I*, XIX (Dübner, p. 42).
2. *De luctu*, XI-XXIV (Jacobitz, III p. 77).

cheur (λευχείμων), se voit d'un coup plongée dans les ténèbres du malheur (καταμελαίνω) et revêtue de deuil : voici l'obscurité (ζόφος) au lieu de l'éclat (λαμπρότης) de la chambre nuptiale (III, 7, 3-11). Les antithèses verbales, dégénérant parfois en concetti, jaillissent dans les moments les plus pathétiques où nous les attendons le moins : « grand mélange de contraires, rire mêlé à des larmes, tristesse confondue avec des joies » (III, 3, 21), rapprochement de θάλαμος et de θάνατος (chambre nuptiale et mort : III, 5, 15-16), de γένεσις et de θάνατος encore (naissance et mort : III, 5, 5), de χωρισμός et de συνάφεια (séparation et union : III, 8, 23). L'exploitation systématique de l'antithèse, des lieux communs, et des autres procédés, prend si manifestement une allure d'exercice scolaire qu'on doit renoncer à rien en déduire sur les pensées et les sentiments intimes du rhéteur.

Cette opinion se confirme quand on surprend la complaisance avec laquelle Grégoire cisèle les plus minimes détails de son style, cédant trop volontiers à un penchant pour la *préciosité*. Grand artiste certes, il excelle à traduire en métaphore une pensée abstraite. S'il reprend les clichés usés sur les rets et les filets du mariage (πάγη, ἄρκυς : III, 3, 17-19), plus souvent il invente des traits pittoresques qui donnent du relief à ses descriptions : l'œil rivé (πέπηγε) sur la porte d'entrée et le cœur s'arrêtant de battre sous le fouet de la crainte (μαστιζομένη τῷ φόβῳ : III, 6, 26-28), la tristesse qui consume sournoisement (ὑποσμύχουσα) les biens du monde (III, 2, 17), l'épouse séparée de son mari, en quelque sorte disjointe de sa tête (διεζευγμένη : III, 6, 21). Dans l'ecphrasis sur la beauté de la jeune épouse (type du développement parasitaire, cultivé pour lui-même), on notera la richesse expressive des verbes : sourcil enchâssant le regard (περικεχυμένη), tresses de la chevelure rayonnant autour de la tête (περιστίλβουσα), lèvre fleurie (ἐπηνθισμένον) d'une pourpre naturelle (III, 3, 31-35). On appréciera au passage

le choix des mots rares, propres aux poètes ou aux sophistes : βλέφαρον (paupière), ὀφρύς, ὄμμα (sourcils et œil), γλαφυρόν μειδίαμα (sourire délicat), χρυσομιγής (serti de fils d'or ?). Enfin, comble de raffinement, un triple homeoteleuton pour rehausser l'ensemble : ὄμματι ..... μειδιάματι ..... ἐρυθήματι. Comment des gens qui se délectaient à la lecture d'une description (ἔκφρασις) sur le somptueux plumage du paon[1], n'auraient-ils pas cédé à de tels sortilèges ?

Très conscient de ses moyens, Grégoire essaie parfois d'envoûter ses lecteurs en saturant un paragraphe de mots susceptibles de *créer une impression* : ainsi quand il imagine le mariage le plus heureux, ce vocabulaire invitant à l'euphorie : εὐδοκιμέω, εὐδόκιμος, εὐημερέω, εὐθυμέω, εὐθυμία, εὐδαιμονέω, εὐφροσύνη (Cf. p. 278, note 3) ; mais dans le même court passage, on notera la répétition lancinante des mots φθόνος et λύπη, allusion à l'Envie et à la Tristesse qui rôdent, tels deux génies malfaisants, autour de cette prospérité (III, 2, 18.24.26 et III, 3, 1 ; III, 2, 17.23 et III, 3, 1.4.7.21). Dans le paragraphe sur la « duperie des apparences », il joue de la force suggestive de certains termes, accumulés pour induire en défiance : πλάνη et ἀπάτη (erreur et tromperie : III, 4, 4.8.13) ; φαινόμενα (apparences : III, 4, 5.7.10), ὄνειροι et φαντασίαι (songes et imaginations : III, 4, 4, 8), μεταβολαί (vicissitudes : III, 4, 11.17).

Quel charme pour des Grecs épris de rythme que les recherches de *symétries savantes* : chiasme (III, 5, 16), asyndète avec triple anaphore en ἔτι (III, 7, 2) ; et dans cette phrase, pour n'en citer qu'une, les trois participes concis, avec homeoteleuton, et la progression des adverbes temporels : « encore dans l'effervescence de l'amour (ἔτι ζέοντες), dans le paroxysme même des désirs (ἄρτι ἀκμάζοντες), avant d'avoir éprouvé (οὔπω λαβόντες) les suprêmes douceurs de ce genre de vie, ils en ont été séparés d'un coup » (III, 5, 10). Ces symétries marquent souvent les fins de paragraphes, particulièrement soignées, et à plus forte raison la fin du chapitre : tel ce parison, frappé comme un aphorisme, qui clôt sans discussion possible la démonstration sur les « secrets inavouables » du mariage : « ni les médecins ne soignent des maladies qui n'existent pas, ni les lois ne sanctionnent des actions mauvaises qui ne se commettent pas » (III, 10, 33). Voilà, sans conteste, un artiste, qui sait jouer pour séduire son lecteur de toutes ses ressources (symétries, métaphores, mots rares ou poétiques, incantation de certaines récurrences) : on admire sa virtuosité, non sans regretter parfois un tel gaspillage de talents, mais on doute de plus en plus du sérieux de son plaidoyer.

1. Dio Chrysostomus, *Or. XII : De Dei Cognitione*, I-II (G. de Budé, t. I, p. 197, 11). Libanios, *Progymnasmata, Descript.*, XXIV (Foerster, t. VIII, p. 527). GNys., *Contr. Eunom.*, III, 1, 26 (*GN* 2, p. 12 = *PG* 45, 573 C). Cf. G. Downey, art. *Ekphrasis*, dans *RLAC*, IV, 932-944.

Or, par un curieux paradoxe, ce lettré délicat, enclin même à la préciosité, donne souvent dans l'excès opposé : *recherche de gros effets faciles*, par accumulations, hyperboles et faux pathétique. Là encore, Grégoire sacrifie aux règles d'un genre, et ce dernier trait prouve, plus que tout le reste, le caractère assez peu personnel de ce réquisitoire contre le mariage. Ainsi les énumérations si fréquentes manifestent une intention d'impressionner par la masse des arguments. Même goût de la surcharge dans ces trop nombreux pléonasmes qui, au lieu d'enrichir le discours de nuances nouvelles, l'alourdissent d'inutiles redondances (III, 3, 17 ; III, 3, 5 ; III, 9, 14). Qu'on prenne garde aux divers crescendo, celui des maux propres à l'épouse par exemple (III, 6, 10) : manifestement Grégoire cède au désir d'en ajouter encore et ne songe plus, emporté par sa verve, aux souffrances humaines avec lesquelles il jongle.

C'est vraiment passer les limites du sérieux que d'invoquer, contre le mariage, les tueries des légendes antiques

et les turpitudes condamnées par les tribunaux (III, 10, 15). C'est encore céder au goût des situations extrêmes que d'entrevoir en premier lieu dans une naissance l'arrivée de la mort (III, 5, 5), que de présenter une séparation temporaire comme un apprentissage du veuvage (III, 6, 23), que d'imaginer un veuf ou une veuve succombant quasi infailliblement à leur chagrin (III, 5, 28 et III, 7, 15). L'auteur étale partout son désir de dramatiser que trahit par exemple sa prédilection pour les mots τραγῳδία (III, 2, 2 ; III, 5, 27), χορηγός (III, 10, 25) et σκηνή : « Considère sur la scène de la vie présente les tragédies qui s'y jouent : c'est le mariage qui en est le chorège pour les hommes » (III, 10, 24). Avec quelle habileté Grégoire manie les adverbes ἀθρόως, ἐξαίφνης, pour marquer la soudaineté d'une catastrophe ou le revirement soudain d'une situation (III, 4, 11 ; III, 5, 13 ; III, 7, 9). Mais l'avocat manque de mesure et donne trop visiblement dans un pathétique de convention. Aussi, au terme de cette dissection, à s'en tenir à un point de vue strictement formel, on aboutit déjà à cette conclusion : il ne faut voir dans ces pages sur le mariage qu'un pur exercice dans le meilleur style des προγυμνάσματα des écoles de rhétorique.

Diatribe

Mais le fond même de la thèse plaidée n'est pas original non plus. Grégoire puise dans l'arsenal des lieux communs développés par la Diatribe. Après les travaux[1] de P. Wendland, de R. Bultmann, de A. Oltramare, l'histoire est bien connue de cette prédication de type populaire

1. P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion par P. Wendland et O. Kern, Berlin 1895. R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910. A. Oltramare, *Les origines de la Diatribe romaine*,G enève 1926. Cf. La plus récente mise au point, de H.-I. Marrou, art. *Diatribe*, dans *RLAC*, III, 997-1009.

dont les thèmes moralisants, empruntés aux Cyniques, s'imprégnèrent peu à peu de Stoïcisme, non sans exercer une influence sur les Chrétiens. L'ironie qui perce parfois en ces pages (III, 6, 34), le dialogue avec un interlocuteur fictif (III, 3, 1 ; III, 2, 6.15 ; III, 10, 13.14) laissaient déjà pressentir cette influence, mais celle-ci devient patente avec ces variations sur le mariage, qui encombrent tant de discussions autour du fameux problème, débattu depuis Aristote et Théophraste jusqu'à Clément d'Alexandrie[1] : « Faut-il se marier ? » (εἰ γαμητέον). « Le mariage empêche-t-il de philosopher », demandait Musonius[2], En puisant dans le long florilège de Stobée[3], on constituerait sans peine un gros dossier *Contra matrimonium* auquel on pourrait épingler, en exergue, cette courte « consolation » sur la mort d'un jeune homme, extraite de l'*Anthologie palatine*[4] : « Il n'a pas connu le mariage, ni les douleurs du mariage » (οὐκ ἐνόησε γάμους, οὐδὲ γάμων ὀδύνας). Les rhéteurs chrétiens, tout comme leurs collègues païens, ont traité ce τόπος des « embarras du mariage ». Saint Jérôme[5] n'utilise-t-il pas, contre Jovinien, un fragment du « *De nuptiis* » de Théophraste prônant le célibat du Sage ? Grégoire de Nysse[6],

1. Clément d'Alex., *Pédagogue*, II, X. 94, 1 (*GCS* 12, p. 213 = *SC* 108, p. 181) et *Strom.*, II, XXIII. 137, 1 (*GCS* 52, p. 188 = *SC* 38, p. 138).

2. Musonius, *Reliquiae*, XIV (éd. Hense, p. 70-76). Cf. Épictète. *Entretiens*, III, 22, 69. Cf. Babut, « Les Stoïciens et l'amour », dans *REG*, t. LXXVI (1963), p. 55-63.

3. *Anthol.*, IV, 22 (C. Wachsmuth & O. Hense), vol. IV, p. 494-568.

4. *Anthologie Palatine*, VII, 603, 4. Cf. chez les poètes, Euripide : *Alceste*, v. 238.

5. *Adv. Jovinianum*, I, 47 (*PL* 23, 276). Cf. Ph. Delhaye, « Le dossier Anti-Matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle », dans *MS*, t. XIII (1951), p. 65-86, particulièrement les p. 65-70. Cf. aussi Ambroise, *De Virginitate*, VI, 32 (*PL* 16, 274).

6. Cf. G.-Chr. Hansen, « Molestiae nuptiarum », dans *Wiss. Zs. der Univ. Rostock*, XII (1963), p. 215-219.

comme Basile d'Ancyre[1] avant lui, comme Jean Chrysostome[2] après lui, a repris ces lieux communs : on peut certes le regretter, mais ce serait se tromper[3] que d'aller chercher en ces pages sa pensée profonde sur le mariage, alors que dans sa diatribe — Grégoire emploie le mot (III, 9, 13) — il plaide sur un thème d'emprunt qu'il développe manifestement sans conviction. Tout au plus pourrait-on concéder que certaines de ses tendances philosophiques l'autorisaient à jouer ce jeu sans trop de déplaisir. Tirer argument de ces pages serait d'autant plus injuste que, dans ce même traité, Grégoire tance vigoureusement certains ascètes encratites, qui dénigraient le mariage. Si nous nous sommes attardés à sa rhétorique et à sa diatribe, c'était pour prémunir le lecteur contre une possible erreur d'interprétation, mais aussi pour introduire à l'intelligence d'un document qui porte la marque d'une culture si différente de la nôtre.

1. *De Virg.*, XXIII (*PG* 30, 716 C).
2. *De Virg.*, XL (*PG* 48, 562). Cf. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 184 note 1.
3. Le Dr Ch.-H. Nodet ne fait pas assez la part de ces clichés dans l'étude intéressante, et probablement juste pour l'ensemble, qu'il consacre à un auteur de la même époque : « Position de saint Jérôme en face des problèmes sexuels » dans *Mystique et Continence* (*Études Carmélitaines*, t. XXXI, 1952), p. 308-356. On peut reprendre ici, avec plus de vérité encore, la remarque de P. Hadot (*Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963, p. 13) : « Le lecteur moderne doit être extrêmement prudent lorsqu'il ouvre ces vieux livres. Il risque sans cesse de prendre pour un trait révélateur ce qui n'est qu'un lieu commun scolaire. Le psychanalyste croira découvrir un symptôme, là où il n'y aura qu'une banalité impersonnelle. »

CHAPITRE III

LES SOURCES DU TRAITÉ

C'est une entreprise hasardeuse, et qui repose sur bien des conjectures, que de dresser un inventaire des sources de Grégoire de Nysse en ce *De Virginitate:* « J'ai entendu dire à un homme, habile médecin » (XXII, 1, 16) ; « Nous avons appris des savants » (IV, 4, 22) ; « Ainsi qu'on peut l'entendre dire aux sages » (XXI, 1, 8) ; « Ils disent, ceux qui ont approfondi ces problèmes » (XV, 2, 14)... etc. Hélas, aucun nom propre, jamais, n'accompagne ces témoignages ! Grégoire ne nomme ici aucun philosophe, aucun de ses devanciers dans les Lettres chrétiennes. Dans le cas des citations implicites, des allusions furtives, comment discerner en filigrane les passages démarqués des philosophes, maîtres illustres, épigones ou doxographes? Essayons pourtant, en nous aidant parfois des trouvailles de nos prédécesseurs, voire de leurs erreurs, d'établir un bilan des sources philosophiques, bibliques et patristiques de cet ouvrage.

I. Les sources philosophiques

Des érudits de grand savoir, et fort sagaces, ont commencé déjà de prospecter ce sous-sol prodigieusement riche[1], mais les résultats parfois contradictoires de leurs recherches invitent à la prudence.

1. Cf. *supra*, chap. I, notes des p. 46-47.

Platonisme

Que Grégoire de Nysse se meuve avec prédilection dans un *univers platonicien*, nul lecteur du *De Virginitate* ne le contestera, à condition toutefois qu'on laisse au qualificatif une volontaire imprécision. Si l'on ne se hâte point de poser les questions subsidiaires et d'y répondre (Quel Platonisme? Celui de Plotin, d'Origène, de Philon... ou de Platon?), la réponse d'emblée s'impose : ce premier ouvrage, plus qu'aucun autre peut-être, est imprégné de Platonisme. Qu'il suffise de rappeler quelques-unes des catégories au moyen desquelles un Platonicien pense le monde, l'homme, Dieu, et l'ascension de l'homme vers Dieu.

La fameuse distinction entre monde sensible et monde intelligible — telle que Platon l'établit par exemple à la fin du livre VI de la *République* (508 c) et dans son allégorie de la Caverne (VII, 514 a) —, cette distinction explique l'opposition qui se trahit partout entre ce monde corporel (σωματικός), matériel (ὑλικός), accessible aux sens (αἰσθητός), dont les vaines apparences (τὰ φαινόμενα) ne cessent de nous induire en erreur (πλάνη), et cet autre monde, le seul réel et vrai, qui est immatériel (ἄϋλος), invisible (ἀόρατος) et intelligible (νοητός) : c'est de ce dernier que Grégoire se plaît à souligner la densité d'être et l'authenticité, par ses ὄντως, ses ἀληθῶς répétés. Mais la ligne de démarcation platonicienne passe aussi à l'intérieur de l'homme, expliquant un mépris plus ou moins latent à l'égard de tout ce qui est adventice à l'âme : « mettre le plus possible l'âme à part du corps », lit-on dans le *Phédon*, (67 c) ; « se rendre étranger à toute sympathie pour son propre corps » (IV, 8, 5), souhaite Grégoire. La division tripartite de l'âme — « raison, désir, disposition à la tristesse et à la colère » (XII, 3, 38) — évoque à coup sûr le *Phèdre* (253 c -254 e). Quand Grégoire parle de « devenir semblable à la Divinité » (XII, 2, 67), il répond d'une façon bien supérieure à son attente, mais il répond tout de même au vœu formulé par Socrate dans le *Théétète* (176 b)

qui faisait de cette ὁμοίωσις θεῷ l'idéal du Sage. La réalité « sans couleur, sans figure, intangible » que seul peut contempler le pilote de l'âme, dans le *Phèdre* encore (247c), n'est-ce point celle qu'essaie de suggérer Grégoire, « sans forme, sans figure, étrangère à toute quantité » (X, 2, 24)? Même accent sur l'immutabilité du Beau en soi, dans le *Phédon* (78 d) et au ch. XI, 5, 15-20 de cet ouvrage. Dans le précepte delphique « Connais-toi toi-même », tel que plusieurs fois le rapporte Platon (v. g. *Phèdre*, 229 e), était déjà en germe cette mystique d'introversion qui mènera vers Dieu par un retour à soi (XII, 3, 10-13). N'y a-t-il pas en nous quelque parenté divine qui nous porte vers ce qui est de notre race (*Lois*, X, 899 d. Cf. *Timée*, 90 a. *De Virg.*, V, 6)? Quant à la connaissance du semblable par le semblable (XI, 5, 6), dont l'idée vient de bien plus loin que Platon (Pythagore, Empédocle), elle apparaît chez lui (*Rép.*, VI, 508 b) dans la géniale comparaison de l'œil héliomorphe. Ces exemples, prélevés parmi bien d'autres, aident à situer Grégoire dans le milieu platonicien qui lui est connaturel. Ne nous hâtons pas toutefois, comme trop de nos prédécesseurs, de donner pour des « sources » ces textes des *Lois*, du *Phédon*, du *Phèdre* ou de la *République*. Peut-être nous reprochera-t-on de verser dans l'hypercritique, mais — c'est notre conclusion après avoir scruté ces textes parallèles — aucun rapport littéral précis ne peut être détecté, qui permette de conclure avec certitude à un emprunt direct. L'intérêt de ces textes de Platon est ailleurs : ils restituent une mentalité, diffuse dans le temps et l'espace, à laquelle Grégoire a communié après tant d'autres, et dont s'imprégnait tout étudiant qui hantait les universités au IVe siècle de notre ère.

A ce patrimoine culturel indistinct, appartient encore un vocabulaire commun, une sorte de κοινή platonicienne, tenant d'ailleurs souvent à des images plus qu'à des mots : amorce (δέλεαρ) du plaisir, mêlée aux objets sensibles

(XXI, 2, 3. Cf. *Timée*, 69 d ; *Soph.*, 222 e), observatoire (σκοπιά) élevé d'où l'on épie les choses humaines (IV, 3, 11. Cf. *Rép.*, IV, 445 c), et toutes ces métaphores qui ont rapport à l'âme : clou (προσηλοῦσθαι : V, 7. Cf. *Phédon*, 83 d), bourbier (βόρβορος : XII, 2, 57. *Rép.*, VII, 533 d), œil (ὀφθαλμός : XI, 1, 22 ; ὄμμα : X, 1, 6. Cf. *Rép.*, VII, 533 d ; *Soph.*, 254 a), aile (πτερόν : XI, 4, 3 ; II, 3, 7. Cf. *Phèdre*, 249 d), véhicule (ὄχημα : XI, 4, 6. Cf. *Phèdre*, 247 b), beauté déiforme (κάλλος θεοειδές : XII, 2, 48. Cf. *Phédon*, 95 c), mouvement perpétuel (τὸ ἀεικίνητον : VI, 2, 27. Cf. *Phèdre*, 245 c), cheminement dans les hauteurs des cieux (μετεωροπορεῖν : V, 3 ; XXII, 1, 7. Cf. IV, 2, 9. *Phèdre*, 246 c), regard levé vers en haut (πρὸς τὰ ἀνὼ βλέπειν : II, 2, 10 ; V, 3 ; XXII, 1, 8. Cf. *Phèdre*, 249 d), sans oublier les formules précautionneuses (κατὰ τὸ δυνατόν : IV, 8, 10. Cf. *Théétète*, 176 b) qui nuancent d'ordinaire toutes les approches de Dieu. De même, il n'est pas un terme du vocabulaire de la κάθαρσις ou de la θεωρία qui n'accuse quelque antécédent platonicien : autant de formules, dérivées certes de Platon, mais qui depuis des siècles étaient passées à l'état d'atavisme chez tout Grec frotté de quelque doctrine philosophique. Ainsi serait-il bien tentant de retrouver un souvenir d'*Ion*, 534 b, dans ce mot de Grégoire : « C'est chose légère (κοῦφον) que la vertu, et qui porte en haut (ἀνωφερές) » (XVIII, 5, 35) ! Nous citons cet exemple, parce qu'il est typique des associations, plus encore des transmutations, qui s'opèrent, à l'insu d'un grand écrivain riche en souvenirs, dans le laboratoire secret de ses facultés créatrices. Il faut donc user de beaucoup de circonspection pour imposer ces étiquettes d'origine.

Trois ou quatre passages pourtant semblent empruntés au texte même de Platon. Celui du ch. IV, 5, 1-3, où Grégoire de Nysse décrit l'homme à l'esprit épais qui regarde en bas, l'âme penchée sur les plaisirs du corps comme les bêtes sur leur fourrage. Ici, non seulement l'idée, mais les mots, trop de mots, coïncident avec le texte bien connu de la *République* (IX, 586 a). Au ch. XI, 5, Grégoire démarque manifestement l'ascension dialectique du *Banquet :* mêmes étapes vers le Beau en passant par la beauté des corps (XI, 5, 10. *Banquet*, 210 a), les « belles occupations » et les règles de conduites (*Banquet*, 210 c), les sciences (211 c), pour en arriver enfin à cette Beauté immuable (XI, 5, 18-20. *Banquet*, 211a) qui n'est point belle un jour ou sous un certain rapport (XI, 5, 16), mais belle en elle-même (XI, 5, 16-17). L'emprunt littéraire est ici flagrant. De même Grégoire fait allusion (XXII, 2, 5) à l'attelage du *Phèdre* (246 b et 253 b-254) : pour dissiper toute équivoque, il précise ailleurs τὸ πλατωνικὸν ἅρμα[1]. Enfin le *Phédon* (67 c. 70 a. 83 a) inspire, parfois textuellement, les passages du ch. VI sur la concentration spirituelle et le rassemblement des puissances de l'âme[2]. Pour ces quatre passages, on peut soupçonner raisonnablement une influence directe de Platon, sans passer par Philon, Plotin ou d'autres chaînons intermédiaires : ce qui ne veut pas dire, vu la localisation et la spécialisation des passages visés, que des recueils de morceaux choisis assez copieux n'aient pas servi de véhicules entre le maître et son lointain disciple chrétien. A partir du seul *De Virginitate*, on ne peut affirmer davantage. Il n'empêche que déjà, pour la première élaboration de ce qui deviendra sa théologie mystique, la dette de Grégoire envers Platon est considérable : « Platon, pour disposer au Christianisme » !

Aristote

Aristote connut au IVe siècle un regain de faveur, particulièrement dans les milieux hérétiques de la seconde vague arienne,

1. *De an. et res.* : PG 46, 49 C.
2. Cf. p. 345, note 4.

disputeuse et rationaliste : Grégoire voit en lui leur chef de file et leur allié[1]. Sa doctrine ne tient point une grande place dans le *De Virginitate*. Faut-il signaler, dans un contexte platonicien d'ailleurs, la distinction entre matière et forme du Beau (XI, 1, 23-24), une allusion au mouvement formel de la pensée qui passe par l'analyse et la synthèse (XI, 1, 13)? Aristotélisme si l'on veut, entré dans le bagage philosophique de tout étudiant. Par contre, on peut rapprocher les développements sur l'influence contraignante de l'habitude (IX, 1) d'un passage de *l'Éthique à Nicomaque* (VII, 11, 1152 a 30), encore qu'en cet endroit Aristote se réclame d'un lieu commun qu'il attribue à Événos. De même la doctrine de l'interdépendance des vertus, qui prendra une telle importance dans l'école stoïcienne, est déjà amorcée dans l'*Éthique à Nicomaque* (VI, 13, 1144 b 30), comme l'a montré O. Lottin[2] : Grégoire s'en serait-il inspiré (XV, 2, 13)? Les seules pages qui portent indéniablement la marque de l'Aristotélisme sont celles où Grégoire, longuement et avec quelque complaisance, disserte sur le juste milieu des vertus : celles-ci se situant entre deux vices opposés où l'on tombe par excès ou par défaut (VII, 1, 23 s. ; XVII, 2, 21). Mais ce n'est point purement la doctrine d'Aristote que développe Grégoire — tant il a de peine à s'enfermer dans une chapelle philosophique — : la théorie se teinte de couleurs platoniciennes puisqu'il l'associe (XXII, 2, 5) au mythe de l'attelage du *Phèdre*, à moins qu'il n'y mêle des réminiscences de la « Voie royale » chère à Philon, on le verra. Ainsi, même dans ce cas privilégié où il est évident que la morale aristotélicienne l'a touché, et de façon profonde, on ne peut affirmer

1. *C. Eun.*, II, 411 (*GN* 1, p. 346, 5 ; *PG* 45, 1048 C).
2. « Aristote et la connexion des vertus morales », dans *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, p. 343-364.

avec une certitude absolue qu'il a puisé lui-même directement dans *l'Éthique à Nicomaque*.

Stoïcisme

Le *courant stoïcien*[1] est le seul que l'on puisse comparer au courant platonicien, quand on essaie de doser les influences exercées sur Grégoire : si tant est qu'on les puisse discerner et séparer, après que tant de fois ils ont mêlé leurs eaux. Il est pourtant une terminologie[2] et des thèmes qu'il convient de rattacher au Stoïcisme, en dépit des métamorphoses que le hasard des rencontres leur ont imposées dans la suite. Du Stoïcisme, viennent le mot de « sympathie », même s'il s'égare ici dans un autre contexte (IV, 8, 7), l'idée d'une connaturalité avec Dieu (συγγενές) qui renforcera la structure platonicienne de participation (V, 6), la catégorie de la « distension » (διάστημα) temporelle (XIV, 4, 11), la notion d'ἀκολουθία empruntée à la logique, où elle désignait tout enchaînement de causes (*Pr.* 1, 23.26), avant de viser les connexions de phénomènes naturels ou l'engrenage implacable des passions (IV, 6, 1 ; XII, 2, 46 ; XII, 4, 13, etc.). De même relèvent de la psychologie stoïcienne l'ἡγεμονικόν, cette faculté maîtresse qui remplace parfois le νοῦς ou le λόγος (V, 30), les προλήψεις, ces « prénotions » qui précèdent la critique intellectuelle (V, 10), les ἔννοιαι ou idées que nous nous formons de Dieu (X, 2, 37), et cette incapacité, maintes fois affirmée, de pouvoir saisir celui-ci (ἀκατάληπτος : X, 1, 5). Mais c'est surtout dans le domaine de l'activité morale et du perfectionnement spirituel que la dette appa-

1. Cf. dans les *Actes du VIIe Congrès de l'Association G. Budé*, Aix-en-Provence, 1963 (parus en 1964), le rapport de P.-M. Schuhl, *L'État des études stoïciennes*, p. 263-275.
2. Cf. notes sur les mots οἰκείωσις (p. 271), φθόνος (p. 278), ἀφορμή (p. 307).

raît considérable à l'égard du Stoïcisme. Les passions sont des infirmités (ἀρρωστήματα) de l'âme (IV, 3, 7), des affections désordonnées (προσπάθειαι : IV, 8, 2) dont il faut se guérir : ce qui donne à la direction spirituelle des allures de thérapeutique (XXIII, 2, 28). L'ἀπάθεια, l'absence de passions, demeure l'idéal[1], tel qu'on l'entrevoit réalisé en Dieu, éminemment étranger à toutes passions (II, 1, 12 ; XVII, 2, 21). Ce qui n'exclut nullement d'ailleurs que Grégoire, prenant partout son bien, ne prêche aussi pour le « bon usage » des passions — avec toutefois une exclusive marquée pour la crainte (φόβος : XIX, 32), toujours mauvaise comme chez les Stoïciens[2]. Enfin l'intérêt témoigné pour la nature de l'homme (pour le κατὰ φύσιν : VI, 2, 17 ; XII, 2, 51.64 ; XVIII, 3, 27 ; XVIII, 4, 21), l'affirmation vigoureuse de sa liberté et de sa responsabilité (XII, 2, 13), l'appel à l'effort moral (IX, 2, 19 ; XVII, 1, 3.10)[3], l'exigence d'une certaine tension de l'âme (VII, 2, 17 : τόνος), la doctrine de la connexion des vertus (XV, 2, 13)[4], tout cela atteste l'influence stoïcienne. L'action vertueuse, achevée, parfaite, porte ici le nom ancien de κατόρθωμα (l'action droite) : I, 16 ; II, 2, 16. Le « philosophe » chrétien selon Grégoire garde quelque air de parenté avec son ancêtre le cynique : même mépris de la gloire mondaine (IV, 4, 28 ; XXIII, 2, 43), même dédain du vêtement (VI, 1, 33 : Élie et Jean)

1. Arnim, *St. V. Fr.*, III, nº 443-455 : « Affectus extirpandos esse, non temperandos. »
2. Cf. témoignage de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, VII, 32, 1 (*SC* 38, p. 59 = *GCS* 52, p. 130).
3. Cf. Panaetius, apud Aul. Gellium, *Noct. Att.* XIII, 28 (27) (cf. M. Van Straaten, *Panaetii Rhodii Fragmenta*, éd. ampl., Leyde 1962, fragm. 116) et Hecato, apud Stobaeum, *Eclog.*, II, VII 5 b 4 (t. II, p. 62, 15).
4. Cf. Arnim, *St. V. Fr.*, III, nºs 295-304 : « Mutua virtutum conjunctio ».

même aisance dans la vertu (XVIII, 4, 9 ; IV, 1, 24) venant enfin récompenser l'effort. Moins encore que précédemment on peut parler de « sources » au sens strict du terme : parce que trop d'œuvres stoïciennes ne nous sont connues que par fragments, mais aussi parce que leur influence s'est exercée par « imprégnation » et que déjà, bien avant Grégoire, comme l'a heureusement montré M. Spanneut[1], le Stoïcisme avait marqué de son empreinte la pensée des Pères de l'Église. Sans vouloir accabler Gronau ou Reinhardt, signalons la juste résorption depuis un quart de siècle du « mythe Poseidonios »[2].

Philon

Aborder *Philon*, ce n'est point quitter le Stoïcisme, mais c'est accéder à une œuvre privilégiée où convergent tous les courants antiques. Platonicien, il l'est aussi. Par sa culture biblique il déborde ce paragraphe des sources philosophiques et obligera d'anticiper sur les influences scripturaires. Le premier des Pères de l'Église, pourrait-on dire sans trop de paradoxe, quand on constate sa prodigieuse influence sur les écrivains chrétiens. R. Devreesse[3] ne nous apprend-il pas que des caténistes, en toute bonne foi, introduisaient sous ce lemme les citations de ses œuvres : Φίλωνος ἐπισκόπου ? Un homme impossible à classer ! Des dévôts de Grégoire de Nysse qui commencent de le fréquenter ont la surprise de retrouver presque à chaque page leur univers familier : même insistance sur la vanité des choses humaines (*Abr.*, 263-267 ; *Ios.*, 130-133. Cf. μάταιος chez GNys.), même hostilité contre les richesses (*Cher.*, 83.108-110 ;

1. *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957.
2. Cf. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris 1964.
3. *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Rome 1959, p. 2.

Her., 103. Cf. *De Virg.*, IV, 30-41), même défiance contre la « vie pratique » qui brise l'élan vers la contemplation (*Gig.*, 29. Cf. *De Virg.*, III, 9, 9 et VI, 1, 30), même instinct de fuite vers l'incréé (*Deus*, 160. Cf. thème de la « fuite » : *De Virg.*, III, 9, 7 ; IV, 8, 3 ; IX, 2, 2, etc.). Non que tous ces thèmes appartiennent en propre à Philon : A.-J. Festugière a reconnu en eux les lieux communs d'une tradition scolaire qui remonte parfois au *Protreptique* d'Aristote[1], mais ils s'épanouissent chez lui avec une telle profusion et dans des formulations si proches de celles adoptées par Grégoire, qu'on ne peut ne pas soupçonner ce dernier d'avoir longuement médité sur les œuvres du Juif alexandrin. S'élever de la contemplation du monde à la connaissance de Dieu (*De Virg.*, XI, 3, 11. *Contempl.*, 64.90)[2], mais s'arrêter devant le mystère de cette cause « supérieure au Bien et au Beau mêmes » (*Opif.*, 8 ; *Contempl.*, 2 ; *Praem.*, 40. Cf. *De Virg.*, X, 1, 35), ce sont encore des démarches de Philon familières à Grégoire. H.-A. Wolfson[3] a montré que la doctrine de l'incompréhensibilité de l'essence divine (ἀκατάληπτος), adoptée par les Stoïciens et les Pères de l'Église, remonte en définitive, sous sa forme philosophique, à Philon : « L'Inengendré n'a rien de commun avec les êtres créés, mais les transcende si complètement que l'intelligence la plus vive reste loin en arrière de sa représentation et doit s'avouer vaincue » (*Somn.*, I, 184. Cf. aussi *Mutat.*, 7-8). C'est très vraisemblablement chez Philon que Grégoire s'est pénétré de son respect, si vif, pour ce Dieu « insaisissable dans un concept », « inexprimable en parole » (*De Virg.*, X, 1, 4) : « Comment mettre sous les yeux l'ineffable ? ...Aucun exemple, parmi les êtres, de ce que nous cherchons...

1. *La Révélation d'H. Tr.*, II, p. 521-554.
2. Festugière, *op. cit.*, II, p. 561 s.
3. *Philo. Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.) 1948, t. II, p. 113-116.

Ce qui est complètement sans forme et sans figure, étranger à toute quantité, établi loin de tout ce qui se voit dans la région du corps et des sens, comment le ferait-on connaître au moyen d'objets qui ne sont saisis que par la sensation seule ? » (*De Virg.*, X, 1, 25-27 et 2, 26-30). Si malgré notre emprisonnement dans les catégories de l'espace et du temps, et malgré la transcendance propre de l'οὐσία divine, quelque chose de Dieu se manifeste à nous, c'est en vertu de ce principe que « la lumière est perçue grâce à la lumière » : ainsi « Dieu, qui est son propre rayonnement, est contemplé par le seul moyen de lui-même, sans que rien d'autre ne coopère, ni ne puisse coopérer à la nette perception de son existence » (*Praem.*, 45) : doctrine dont on perçoit assurément un écho chez Grégoire (*De Virg.*, XI, 4, 29 et XI, 5, 6).

Nous nous demandons de même si Philon n'aurait pas été le premier maître de Grégoire en exégèse biblique, et s'il ne lui aurait pas transmis son goût des interprétations allégoriques : tout fait historique devenant symbole de réalités intérieures à l'homme, prétexte à considérations morales, ou signe de quelque étape dans l'ascension mystique de l'âme à Dieu[1]. L'hypothèse d'une double création telle qu'il l'exposera dans le *De hom. op.*, XVI, « celle qui nous rend semblables à la Divinité, celle qui établit la division des sexes » (*SC* 6, p. 154 = *PG* 44, 181 AB), Grégoire l'empruntera à Philon (*Opif.*, 134,

1. Cette exégèse allégorisante et morale avait déjà des antécédents en terroir grec, comme l'ont montré P. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956 et J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958. Ainsi Philon connaissait des philosophes qui cherchaient dans l'Odyssée une représentation de l'itinéraire spirituel de l'âme, en route vers la vraie patrie. Mais P. Boyancé (« Études Philoniennes », dans *REG*, t. LXXVI, 1963, p. 64-110), beaucoup plus précis, a découvert dans l'Académie d'Antiochus d'Ascalon la source de cette exégèse, dont on ne pourra plus dire désormais (Daniélou) qu'elle est, chez Philon, le produit du génie hébraïque.

Leg., I, 31) ; sans doute lui est-elle déjà connue lorsqu'il écrit le *De Virginitate;* mais nous ne croyons pas qu'il faille en saluer déjà une première apparition dans certaines expressions (XII, 2, 6.10.69) où Grégoire, selon une optique assez différente, oppose deux états de vie, celui d'avant le péché (XII, 4, 4) et celui qui suivit. S'il manifeste de même beaucoup d'indépendance par rapport à Philon quand il évoque la chute du premier homme, une allusion à la « science du bien et du mal » — l'arbre n'est pas nommé (*Gen.* 2, 9. 16. 17) — trahit une influence certaine. Comme l'a montré M. Harl[1], la faute du premier homme d'après Philon aurait consisté à s'attacher à l'arbre « qui fait connaître le bien et le mal », « à passer d'une vie simple et docile, ordonnée par la *contemplation* de Dieu, à une vie tiraillée entre les contraires, dédoublée par la division en bien-mal, attirée par le monde où l'homme sait agir, croyant pouvoir se faire maître de ses choix et choisissant mal » (p. 353). L'essentiel de cette exégèse philonienne a passé chez Grégoire : l'homme primitivement ne trouvait de délices que dans le seul Seigneur (*De Virg.*, XII, 4, 8 : μόνον) ; il devait prendre pour conseiller le *seul* précepte de Dieu (XIII, 1, 19) qui demande de s'attacher au bien *seul* (XIII, 1, 20), c'est-à-dire d'être avec Dieu *seul* (XIII, 1, 28). Il lui était interdit de goûter au mal (XIII, 1, 20) et il péchera pour avoir refusé d'ignorer le mal (XIII, 1, 22). Mais Grégoire, à la suite toujours de Philon, avance vers des nuances plus subtiles : ce qui était interdit à l'homme, c'était la connaissance conjuguée (τε καί) du bien et du mal (*De Virg.*, XIII, 1, 25), le mélange (συγκαταμιγνύειν : XIII, 1, 29) du bien et de son contraire (ἐναντίον : XIII, 1, 24.30). D'ailleurs plutôt que d'une « connaissance » (γνῶσις : XIII, 1, 24), sans doute s'agit-il d'une « activité de discrimination » (κρίνων : XII, 4, 7. Cf.

1. « Adam et les deux arbres du Paradis chez Philon d'Alexandrie », dans *RecSR*, t. L, 1962, p. 321-388.

γνωστοῦ : XIII, 1, 25), opérée non plus en dépendanec de Dieu seul, mais sous l'influence mensongère de la sensibilité, du goût et de la vue (XII, 4, 7. Cf. XIII, 1, 17). Le péché, ce fut donc d'abandonner un état d'innocence (nudité et παρρησία : XII, 4, 5), de cesser de « cueillir le bien dans sa pureté, sans mélange et sans participation au mal » (καθαρὸν δὲ καὶ ἀμιγὲς καὶ ἀμέτοχον τοῦ κακοῦ : XIII, 1, 25), d'abandonner un état privilégié, vécu avec Dieu seul, pour se composer à son goût une mixture frelatée de bien et de mal. L'homme « s'est donné ainsi l'expérience du mal, en se détournant de la vertu par son propre choix » (XII, 2, 40). L'accord fondamental avec Philon, et la rencontre des terminologies, impressionnent d'autant plus que Grégoire n'effleure ici ce problème qu'en passant.

C'est encore à Philon que ramène l'allégorie des noces d'Isaac, l'homme sans passion (ἀπαθής) (*Deter.*, 46) : son âge, son seul souci d'adhérer au plan de Dieu sur sa postérité, son retour immédiat aux réalités invisibles montrent assez que la passion ne fut pour rien dans son union avec Rébecca (μὴ πάθους ἔργον ὁ γάμος : *De Virg.*, VII, 3, 7). Rien ici sur la signification typologique, si fréquemment développée chez les Pères, des noces du Christ et de l'Église[1]. Grégoire en reste au niveau de l'allégorie philonienne : s'inspirant de cette notation des *Questions sur la Genèse* (IV, 196), que « les yeux du patriarche s'étaient appesantis », il y voit un symbole qui relève encore de l'« itinerarium mentis ad Deum » : après qu'Isaac eut fermé les yeux de son corps au spectacle du monde sensible, ceux de son âme s'ouvrirent sur l'invisible (*De Virg.*, VII, 3, 13).

Signalons enfin ce thème inspiré d'un verset biblique (*Nombr.* 20, 17. Cf. 21, 22) : « Nous suivrons la *Voie royale*, sans nous détourner à droite ou à gauche. » Souvent Philon use de cette image pour illustrer la doctrine de la

1. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 117 s.

Vertu juste-milieu, étrangère à toute déviation, soit par défaut soit par excès (*Deus*, 159-165 ; *Gig.*, 64 ; *Migr.*, 146). On constate la même symbiose des deux traditions chez Grégoire (*De Virg.*, IV, 4, 42 ; VI, 2, 32 ; VII, 2, 16-19 ; XVI, 2, 15.16 ; XXII, 1, 15), encore que l'épithète βασιλικός n'apparaisse point ici, et qu'il insiste davantage sur les déviations (παρατροπή) des deux côtés de la route. Là encore, influence très probable de Philon. La gerbe est déjà lourde des emprunts décelés, qu'il s'agisse d'exégèse (voie royale, yeux d'Isaac ouverts sur l'invisible, connaissance conjointe du bien et du mal), ou de la quête d'un Dieu insaisissable.

Jusqu'ici le *De Vita contemplativa* a été peu cité. La question pourtant ne peut pas ne pas se poser : si Grégoire a fréquenté assidûment Philon, comment, pour écrire son *De Virginitate*, n'aurait-il pas utilisé cet étonnant ouvrage sur les Thérapeutes ? Le rapprochement, à notre connaissance, n'a jamais encore été signalé. Nous croyons d'abord discerner dans l'ouvrage de Grégoire, quelques indices, très menus, où l'on pourrait voir un souvenir littéraire de l'étrange communauté juive : « abandon sans retour des frères, enfants, femme, père et mère... etc. » (*Contempl.*, 18. Cf. *De Virg.* III, 9, 9 ; VI, 1, 30) ; insistance sur le choix libre de ces vierges « qui n'ont pas observé par contrainte (οὐκ ἀνάγκῃ) la chasteté, comme un certain nombre de prêtresses grecques, mais par une libre résolution » (καθ' ἑκούσιον γνώμην *Contempl.*, 68.13). Rappelons à cette occasion le terme presque technique προαιρεῖν, si fréquent dans le *De Virginitate* (III, 8, 16 ; XXIII, 1, 2 ; XXIII, 3, 11 ; titre du ch. XXI). « L'option (προαίρεσις) de ces philosophes », note Philon, « se marque aussitôt par le nom qu'ils portent : thérapeutes et thérapeutrides est leur vrai nom, d'abord parce que la thérapeutique dont ils font profession est supérieure à celle qui a cours dans nos cités — celle-ci ne soigne que les corps, mais l'autre soigne aussi les âmes en proie à ces maladies

pénibles et difficiles à guérir, que les plaisirs, les désirs, les chagrins, les craintes, les cupidités... font s'abattre sur elles » (*Contempl.*, 2). Écoutons maintenant Grégoire : « Ainsi en va-t-il de l'art de guérir les âmes, je veux dire la philosophie, par laquelle nous apprenons la thérapeutique (θεραπείαν) de toute passion qui atteint l'âme » (*De Virg.*, XXIII, 2, 28). Dans les deux ouvrages, il est parlé de jeunes gens (νέοι), sortes de novices (*Contempl.*, 67.72.77 et *De Virg.*, XXIII, 6, 13 ; 5, 2 ; 3, 1) dont on s'empresse de dire que le nombre de leurs années compte pour peu de chose : sont anciens « ceux qui, dès leur jeunesse, ont grandi et mûri dans la philosophie contemplative » (*Contempl.*, 67). Et chez Grégoire : « Il s'en trouve beaucoup parmi eux qui, malgré la jeunesse de leur âge, sont devenus tout chenus par la pureté de leur chasteté, devançant la vieillesse par leur raison » (XXIII, 6, 13). Enfin l'admirable tableau des Thérapeutes écoutant la leçon de l'Écriture sainte faite par leur président, yeux et oreilles braqués sur lui (*Contempl.*, 77), ce tableau n'évoque-t-il pas le « chœur des saints » dont parle Grégoire, rangés sous la direction de Basile leur coryphée, regardant vers lui comme vers leur règle de conduite, car Dieu l'a proposé comme modèle (σκοπός) à leur vie (XXIII, 6, 9-11) ? Ces ressemblances de détail naîtraient-elles seulement de l'analogie des situations ? Peut-être ! Mais si ultérieurement des liens plus étroits apparaissaient entre les deux textes, il faudrait se souvenir de ces premiers indices, qui prendraient alors une valeur nouvelle du fait de la convergence.

Si l'on essaie de sonder la doctrine spirituelle des Thérapeutes, telle que l'expose ici Philon, on sera frappé encore de certaines ressemblances avec l'idéal proposé par Grégoire. Les ascètes des deux sexes qui vivent au delà du lac Maréotis pratiquent la continence : il s'y trouve des vierges (παρθένοι) ; ces femmes ont gardé leur chasteté (ἁγνείαν) par un désir passionné de la sagesse (ζῆλον καὶ πόθον σοφίας) ; elles ont renoncé aux plaisirs du

corps (*Contempl.*, 68). Grégoire allègue les mêmes motivations pour expliquer les prouesses des jeunes ascètes : « Ils ont fait preuve d'un amour plus violent et plus véhément (ἔρωτα σφοδρότερον καὶ βιαιότερον) pour la sagesse que pour les plaisirs corporels » (*De Virg.*, XXIII, 6, 16). Mais revenons encore à Philon : « Ceux qui adoptent cette thérapeutique..., par un transport d'amour céleste (ἔρωτος οὐρανίου), sont en proie à la possession divine (ἐνθουσιάζουσι) comme dans l'ivresse bachique ou dans l'ivresse des corybantes... Puis leur désir d'immortalité... etc. » (*Contempl.*, 12). On entend les mêmes accents à la fin du ch. XX du *De Virginitate*, où Grégoire a défini « la nature du mariage spirituel et le but vers lequel regarde l'amour pur et céleste » (καθαρός τε καὶ οὐράνιος ἔρως : XX, 4, 43). « C'est avec raison que l'amant de la sagesse (ἐρασθείς) possède le but divin (ἔνθεον) de son désir, qui est la véritable sagesse » (XX, 4, 39). Ici et là, même transposition du vocabulaire d'un amour axé sur la sagesse, avec connotation d'une certaine violence qui rappelle les transports de l'extase, pour expliquer l'arrachement de ces hommes et de ces femmes aux plaisirs du corps et leur tension vers l'au delà.

Une citation de Grégoire a laissé entrevoir le thème du *mariage spirituel* (*De Virg.*, XX, 4, 45). Sans nier l'influence prépondérante des textes bibliques — on y reviendra —, on doit reconnaître que, dans la longue histoire du thème des noces de Dieu et de l'âme[1], Philon se situe à un carrefour important (*Cher.*, 42.43.48 s.) et que le *De Vita Contemplativa* encore pourrait avoir joué un rôle décisif d'orientation. Les Thérapeutrides, écrit Philon, « ont renoncé aux plaisirs du corps, elles ont conçu non le désir d'une progéniture mortelle, mais le désir d'une progéniture immortelle, que seule peut engendrer l'âme aimée de Dieu (θεοφιλής), la semence paternelle étant un rayonnement intelligible, qui la rend capable de contempler les maximes de la sagesse » (*Contempl.*, 68). Texte fort riche où le thème très philonien des semences de vertus jetées par Dieu dans l'âme (*Leg.*, III, 180-181 ; *Cher.*, 42.43.48 s.) vient compléter celui des épousailles. Mais Grégoire se plaît de même à montrer la fécondité spirituelle du mariage de l'âme vierge avec Dieu : « La naissance dépend non plus du sang, ni du vouloir de l'homme... mais de Dieu seul. Cela arrive toutes les fois que l'on conçoit, dans la source vive de son cœur, l'incorruptibilité de l'esprit, et que l'on enfante sagesse et justice, sainteté et rédemption » (*De Virg.*, XIV, 3, 16). « Dans le cas de la communion avec l'Esprit, vie et incorruptibilité tiennent lieu d'enfants à ceux qui sont unis » (XIII, 3, 11). Textes admirables, tissés d'allusions bibliques, mais où transparaît l'inspiration philonienne, telle qu'elle s'exprimait dans le *De Vita contemplativa*.

D'autres rapprochements semblent plus convaincants encore : l'exégèse allégorisante déployée autour du *passage de la mer Rouge* et au sujet de la mystérieuse *Mariam*, conduisant le chœur des femmes. Il y est fait allusion à propos de la veille sacrée qui clôt le banquet des Thérapeutes (*Contempl.*, 83-88). Or Grégoire commente par deux fois le passage de la mer Rouge : mais au lieu d'y voir une figure du baptême dans un contexte pascal, selon les normes habituelles de la typologie patristique[1], Grégoire, se rattachant en cela aux méthodes de Philon, en fera le symbole d'un exode mystique où l'âme se dégage du sensible et des passions pour prendre son essor vers l'intelligible. « Il ne sera pas ... délivré de la servitude des Égyptiens celui qui n'a pas abandonné l'Égypte, je veux dire cette vie submergée, et qui n'a pas traversé non point la mer Rouge d'autrefois, mais cette mer sombre

1. Festugière, *La Révélation d'H. Tr.*, II, p. 549 s.

1. Cf. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 152-176. *Bible et Liturgie*, p. 119-135.

et ténébreuse de la vie » (*De Virg.*, IV, 6, 9) : l'Égypte, terre de servitude (IV, 6, 9.14.16), de mensonge et d'erreur (IV, 6, 15.16), submergée par les passions dont il faut s'évader (cf. *Migr.*, 77 ; *Spec.*, II, 147). Une seconde fois (XVIII, 5), Grégoire détaille plus longuement ce symbolisme spirituel, en évoquant Moïse qui conduit le peuple d'Israël loin de l'Égypte, au travers de la Mer : Moïse, type de la Loi (lin. 31) ; Israël « ami de Dieu et perspicace pour discerner la réalité » (27), qui vit selon la vertu et qui par le fait même traverse avec légèreté, « car c'est chose légère que la vertu, et qui porte en haut » (35) ; les Égyptiens qui s'adonnent au péché et qui périssent « submergés » (33), « coulant au fond » (27), car « c'est chose pesante que le péché » (39) ; la mer, « cette vie instable, soumise aux passions et aux troubles » (23), dont l'amertume des flots mord sur ceux-ci et n'a pas de prise sur ceux-là (29). Dans cet ensemble, incontestablement philonien, notons un détail qui nous rapproche du texte du *De Vita contemplativa :* de même que les Thérapeutes sont unis au créateur de l'univers « grâce à leur vertu qui leur a procuré... l'amitié de Dieu » (*Contempl.*, 90) — c'est le dernier mot du traité — de même Israël est θεῷ φίλος, et c'est la vertu qui le rend léger (XVIII, 5, 27.35).

Un dernier épisode qui, dans l'un et l'autre ouvrage, fait suite au précédent, pourrait bien venir chez Grégoire du traité sur les Thérapeutes : celui de Mariam, la prophétesse, sous la direction de laquelle les femmes enthousiasmées chantèrent des hymnes d'action de grâces au Dieu sauveur (*Contempl.*, 87). Philon commente ailleurs à son sujet que cette Mariam était l'image de la « sensation purifiée » (*Agric.*, 80) et que ce furent les femmes les meilleures qui s'enrôlèrent dans la communauté de la vertu sous sa conduite (*Agric.*, 81). On lira les broderies de Grégoire sur ce thème de la prophétesse, sœur d'Aaron, vierge elle-même, et qui dirigeait un chœur de vierges (*De Virg.*, XIX, 17) : sous réserve d'une adaptation fort libre,

comme à l'accoutumée, la figure de Mariam pourrait bien avoir passé du traité de la Vie contemplative à celui sur la Virginité.

La masse des traits communs ne laisse pas d'être impressionnante. Achevons par deux exemples où le parallélisme des formules atteint une rigueur encore inconnue : Philon condamne ces malheureux esclaves qui, demandant à leurs possesseurs de les vendre, parviennent à changer de maître, non à se libérer (*Contempl.*, 19). Même idée, même formulation, un peu plus étoffée chez Grégoire, avec cette différence que le mot ἐναλλαγή remplace ὑπαλλαγή : « Ceux-là agissent comme un serviteur qui ne s'efforcerait point de sortir de son esclavage, mais changerait de possesseurs dans la pensée que la liberté consiste à passer d'un maître à un autre » (*De Virg.*, XVII, 1, 7). Enfin cette expression typiquement philonienne « vivre par l'âme seule » (*Mos.*, I, 29 ; *Her.*, 82 ; Cf. *Abr.*, 236 ; *Decal.*, 60) qui reparaît dans la conclusion du *De Vita contemplativa :* « J'ai fini au sujet des Thérapeutes, qui ont embrassé la contemplation de la nature et de ce qu'elle contient, qui ne vivent que par l'âme seule » (*Contempl.*, 90). Grégoire intègre l'expression dans le tableau qu'il peint de la « vie angélique » : « S'éloigner autant que possible du commerce de cette vie toute passionnée et charnelle..., se rendre étranger à toute sympathie pour son propre corps... Cela, c'est *vivre par l'âme seule* et imiter, dans la mesure du possible, le mode de vie des puissances incorporelles qui ne prennent ni femme, ni mari » (*De Virg.*, IV, 8, 5-12).

Certes chacune de ces rencontres entre le *De Virginitate* et le *De Vita contemplativa*, considérée isolément, peut apparaître comme fortuite ; la lecture d'autres ouvrages de Philon suffirait à expliquer certaines coïncidences. Au lecteur de dire s'il a été frappé comme nous par la convergence d'un grand nombre de traits communs à ces deux traités. Du moins ne pourra-t-on nier une influence de la

pensée et des méthodes de Philon, spécialement dans le cas de l'exégèse allégorique.

Plotin

Après avoir interrogé Platon, Aristote, les Stoïciens et Philon, il faut poser le problème des rapports entre Plotin et Grégoire de Nysse. Dans une communication, faite au congrès de l'Association Guillaume Budé, J. Daniélou a prouvé que Grégoire avait utilisé pour son *De Virginitate* deux traités de Plotin : *Du Beau* (*Ennéades*, I, 6) et *Du Bien ou de l'Un* (*Ennéades* VI, 9)[1]. Ainsi la métaphore de la chassie (λήμη) obscurcissant l'œil de l'âme (XI, 6, 5), n'apparaît ni chez Platon, ni chez Philon, mais se lit dans l'*Ennéade* I, 6, 9, 26. Certaines expressions de Plotin, même si d'autres que lui les utilisent, se rencontrent pourtant en si grand nombre, dans plusieurs pages de nos chapitres X-XII, qu'une telle concentration ne peut s'expliquer sinon par un démarquage littéraire, démarquage d'autant plus flagrant que la recherche des sources aboutit presque toujours aux deux mêmes traités de Plotin. Notons au fil de la lecture : la stupeur (ἔκπληξις) qui s'empare de l'âme (*Ennéades*, I, 6, 4, 13 et I, 6, 7, 17 ; GNys., X, 1, 22) lorsqu'elle a contemplé la Beauté, une Beauté qui se situe au delà (ἐπέκεινα) de tout bien (*Ennéades*, I, 6, 9, 37.41 et GNys., X, 1, 35) et qui demeure à jamais inaccessible (κάλλος ἀμήχανον : *Ennéades*, I, 6, 8, 2 et GNys., X, 2, 5) ; l'allusion à un aveugle de naissance (*Ennéades*, I, 6, 4, 6 et GNys., X, 1, 15) ; le mot « extase » (X, 2, 6) qui, s'il est suggéré par une citation du *Psaume* 115, se lit

1. « Grégoire de Nysse et Plotin », dans *Association G. Budé. Congrès de Tours et Poitiers* (1953). *Actes du Congrès*, Paris 1954, p. 259-262. Cf. aussi, sur le courant Néoplatonicien, la chronique récente de P. Courcelle : « Deux grands courants de pensée dans la littérature latine tardive : Stoïcisme et Néoplatonisme », dans *REL*, t. XLII (1964), p. 122-140. Malgré son titre, le champ de cet article dépasse largement le cadre de la littérature latine.

aussi dans l'*Ennéade* VI, 9, 11, 23 que Grégoire pille constamment ; le parfait du verbe ἱδρύεσθαι, qui caractérise la stabilité du Beau, siégeant loin de tout ce qui se voit dans la région des sens (X, 2, 28), se retrouve dans l'*Ennéade* I, 6, 2, 22 ; la recherche d'un point d'appui (ἐπερείδειν) pour la connaissance (*Ennéades*, VI, 9, 3, 3 et GNys., X, 2, 38) ; le mécanisme de l'abstraction mentale (χωρίζειν : *Ennéades*, I, 6, 3, 8 et GNys., XI, 2, 3) ; la luminosité qui s'empare de l'âme à l'approche de la lumière (*Ennéades*, VI, 9, 4, 21 ; I, 6, 9, 18 et GNys., XI, 4, 30.41) ; la saisie du semblable par le semblable (*Ennéades*, VI, 9, 11, 32 ; I, 6, 9, 29 et GNys., XI, 5, 6) ; l'impulsion de l'amour (ἔρως) élevant l'âme vers le Beau (*Ennéades*, I, 6, 7, 12.18 ; VI, 9, 9, 25.33.45 et GNys., XI, 5, 14) ; la chute au bourbier (βόρβορος), l'addition d'un élément étranger (ἀλλότριον) qu'il faudra déposer (ἀποθέσθαι) pour que l'âme recouvre sa Beauté première et redevienne ce qu'elle était (*Ennéades*, I, 6, 5, 44.45.47.57 et GNys., XII, 2, 55.57.60.63.65). Parfois l'emprunt s'avère moins littéral, les contours du mot se modifient quelque peu, mais comment ne pas reconnaître dans ἀπολισθαίνειν (X, 2, 37) le mot dont Plotin se sert pour décrire la raison chancelante (ἐξολισθαίνειν : *Ennéades*, VI, 9, 3, 6), incapable de saisir un objet privé de forme ? Le marchepied (ὑποβάθρα : XI, 1, 24) de la beauté sensible, qui aide à s'élever vers la beauté intelligible, est une réplique de l'échelon plotinien (ἐπιβάθρα : *Ennéades*, I, 6, 1, 20), inspiré lui-même des degrés (ἐπαναβασμός) du *Banquet* (211 c) de Platon. Dans notre commentaire, nous avons signalé bien d'autres lieux parallèles, suggérés par la note du P. Daniélou ou par nos propres lectures, mais, dussions-nous pécher par excès de rigueur, nous retenons ici, parmi ces textes de Plotin, ceux-là seuls qui peuvent avec une très grande probabilité être allégués comme sources, au sens le plus strict du terme : le fait que s'accumulent en quelques pages du *De Virginitate* des expressions, des

images, qui non seulement se retrouvent chez Plotin, mais y sont rassemblées avec la même densité en quelques pages de deux *Ennéades*, ce fait nous semble un argument décisif en faveur d'une influence littéraire[1].

II. Les sources bibliques

Si la recherche des sources philosophiques du *De Virginitate* a révélé une très large culture, puisée à tous les courants de la pensée antique, cette conclusion était attendue : ne salue-t-on pas d'ordinaire en Grégoire de Nysse l'un des plus éminents représentants du Néo-Platonisme chrétien? Par contre, la part qu'il convient de faire, en ce premier ouvrage, aux sources bibliques a prêté à quelques contestations. W. Jaeger, si averti des questions nysséennes, avouait son étonnement devant la rareté des citations scripturaires qu'il croyait déceler en ce traité, du moins des « citations directes », et il invoquait, pour l'expliquer, un je ne sais quoi d'ambition juvénile qui aurait poussé l'auteur à plaider en philosophe avec des arguments originaux et personnels, plutôt qu'à recourir à l'autorité des Livres inspirés : le *De instituto christiano*, reprenant les mêmes thèmes, un quart de siècle plus tard, accuserait sur ce point un contraste et trahirait une évolution[2].

1. Dans son « Bulletin d'histoire des origines chrétiennes » (*Rec. SR*, t. LIII, Mars 1965, p. 158-160), le RP J. Daniélou consacre trois pages extrêmement denses et précises à l'influence de Plotin sur le *De Virg.* de Grégoire de Nysse. Il complète ainsi son article de 1953 qui nous avait servi à nous-même de point de départ. Nous ne pouvons que nous réjouir de la convergence totale de son étude et de la nôtre : toutefois, pour qu'on ne nous accuse pas d'avoir pillé notre confrère, signalons que notre texte était rédigé depuis longtemps, et qu'il figurait dans le ms. déposé à la Direction de Sources Chrétiennes en Juin 1964.

2. W. Jaeger, *Two rediscovered Works*, p. 122-123.

Emprunts scripturaires

Avant d'étudier les influences bibliques sur la pensée de Grégoire de Nysse,dressons un bilan, au niveau le plus matériel, de ses emprunts scripturaires ; ce sera déjà une première réponse au problème soulevé. Notre traité ne manque certes pas de *citations explicites*. Ainsi Grégoire évoque-t-il le « récit de la création » (XII, 2, 3), les « ordres de Moïse » (XXIII, 7, 37) rapportés dans *Exode* 19, 15, le cri d'impuissance du « grand David » en son *Ps.*, 115, 2 : « Tout homme est un menteur » (X, 2, 3.11) et son désir (XI, 4, 9) d'avoir les ailes de la colombe (*Ps.* 54, 7). Des citations des *Proverbes* ici (XX, 4, 28) sont attribuées à Salomon, et là (XXIII, 3, 15) à l'auteur divin du livre, à la Sagesse elle-même ; l'Ecclésiaste, le « sage Ecclésiaste » est aussi invoqué (IV, 3, 33 et XXIII, 3, 7), mais plus souvent, cinq fois expressément, « le Psalmiste » l'est aussi, pour tel de ses « chants divins » (IV, 4, 16), de ses « hymnes » (XIII, 3, 15) ou de ses « psaumes » (XVIII, 5, 22). Les noms d'« Isaïe le prophète » (XIX, 30 ; XVIII, 5, 38 ; XIX, 44) et de Daniel (XXIII, 7, 48) apparaissent encore. Par contre aucun des quatre Évangélistes n'est mentionné nommément : Grégoire préfère s'en tenir à des allégations de cette sorte : « Comme dit quelque part l'Évangile » (II, 2, 25 ; VII, 2, 26 ; XIII, 2, 8 ; XVIII, 1, 13 ; XXIII, 1, 19), à moins qu'il ne mette directement sur les lèvres du « Seigneur » (IV, 6, 13 ; XI, 4, 45 ; XIII, 2, 8 ; XIV, 3, 20 ; XXI, 1, 13, etc.) ou du « Sauveur » (IV, 4, 11) les paroles qui sont rapportées de lui dans les Évangiles. C'est à « Paul » (XIII, 1, 33 ; XXIII, 7, 24), au « divin Apôtre » (Pr., I, 3 ; I, 14 ; XIX, 31), à l'« excellent paranymphe » (XX, 4, 24) que Grégoire se réfère le plus volontiers, le citant vingt fois du seul titre d'« Apôtre », avec ces formules d'introduction : φησὶν ὁ ἀπόστολος (IV, 4, 39 ; XXIII, 1, 11), ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος (XVII, 2, 6 ; XXI, 3, 8), ou plus souvent καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος (VII, 2, 23 ; XVIII, 1, 23 ; XX, 4,

38, etc.). De même l'adjectif ἀποστολικός (XIII, 3, 13 ; XXIII, 3, 19) attire parfois l'attention sur un « dit » de l'Apôtre Paul : ces formules ne permettent pas de se méprendre sur l'origine des citations.

Si l'on continue d'inventorier les procédés de Grégoire lorsqu'il cite l'Écriture, on remarque d'autres expressions beaucoup moins précises : ainsi « le Prophète » désignera tour à tour Isaïe (XIV, 3, 13), Zacharie (XVIII, 5, 39 : καθώς φησί τις τῶν προφητῶν) ou le Psalmiste (IV, 4, 18 ; XIII, 3, 20 ; XVIII, 1, 25 ; XXIII, 5, 15) ; un texte de l'évangile johannique (IV, 5, 8) ou de quelque Psaume (IV, 6, 30) est amené par la clausule « comme dit l'Écriture » ; les θεῖα λόγια (III, 6, 19 ; XIX, 28) englobent toute parole inspirée ; enfin une allusion au « récit divin » (θεία ἱστορία : VI, 1, 25 ; VII, 3, 13 ; XVIII, 5, 28.41) — à sa lettre même par opposition aux interprétations qui peuvent se greffer sur elle — une telle allusion, si vague soit-elle, avertit du moins le lecteur de quelque emprunt biblique.

Beaucoup plus souvent Grégoire enrobe dans sa phrase une allusion ou même une citation littérale avec une discrétion telle que le lecteur moderne, moins familier des Écritures que ne l'étaient les Anciens, risque de ne pas la remarquer. Parmi ces emprunts, très nombreux, dont beaucoup ont échappé au récent éditeur Cavarnos, signalons seulement quelques exemples, pris au hasard : *Éphés.* 2, 12 et 4, 18 (IV, 5, 4-5) ; *Lc* 20, 34-35 (IV, 8, 11) ; *Lc* 1, 17 (VI, 1, 2) ; *Lc* 7, 28 (VI, 1, 3) ; *II Tim.* 3, 4 (VIII, 35) ; *Rom.* 7, 23 (IX, 2, 4) ; *Héb.* 5, 14 (XI, 2, 7) ; *Ps.* 18, 2-3 (XI, 3, 13) ; *I Cor.* 15, 47 (XII, 2, 35) ; *Rom.* 6, 10 et 7, 5 (XIV, 4, 7.8) ; *Deut.* 6, 5 (XV, 1, 16) ; *Héb.* 13, 4 (XVI, 1, 7) ; *Éphés.* 5, 27 (XVI, 2, 14) ; *Col.* 3, 11 (XX, 4, 39) ; *Héb.* 13, 16 (XXIII, 4, 4) ; *Héb.* 7, 23.24.3 (XXIII, 7, 50), etc. Alors que Migne, dans son apparat scripturaire, ne signalait que 61 citations ou allusions bibliques, que Cavarnos avait élevé ce chiffre à 125, nous l'avons porté à 292 et, sans doute, d'autres après nous

ajouteront-ils à ce chiffre. C'est sur cet ensemble qu'il faut tabler pour juger de l'imprégnation biblique du *De Virginitate*, et non pas seulement sur quelques citations explicites et littérales, dont le nombre d'ailleurs était plus élevé que ne le pensait W. Jaeger, sur la foi de l'édition Cavarnos.

Veut-on savoir de *quels livres* Grégoire tire ses références ? Encore qu'en ce domaine les statistiques doivent être maniées avec une extrême discrétion, ces premières conclusions, qui portent tout de même sur un traité de taille respectable, jettent déjà quelques lueurs sur sa culture biblique, et pourront servir de point de comparaison dans des études ultérieures. Le Nouveau Testament compte pour les deux tiers dans ces sources, et, dans ce lot, les Épîtres de saint Paul l'emportent de façon écrasante (les deux tiers). Pour l'Ancien Testament, les préférences de l'auteur vont aux Livres sapientiaux, *Psaumes* et *Proverbes*, qui à eux seuls constituent la moitié de ce second groupe. On notera que cet affleurement biblique, sensible dans tout le traité, cesse presque complètement dans le chapitre III, où Grégoire se laisse emporter par le démon de la diatribe, comme si une cloison isolait des genres littéraires trop différents.

Convergence de deux cultures

Pour caractériser en quelques traits, et d'après ce seul ouvrage, la méthode d'exégèse de Grégoire de Nysse, soulignons d'abord un *phénomène d'osmose*, très fréquent, entre sa culture biblique et sa culture profane, surtout philosophique. Cela se manifeste d'abord *au niveau de certaines formules*, choisies peut-être tout exprès pour leur ambiguïté, parce qu'elles éveillent des résonances en deux directions. Ainsi c'est avec un mot du *Phèdre* (248 a) — ὑποβρύχιος — que Grégoire décrit le Pharaon englouti dans la Mer rouge (XVIII, 5, 33 ; IV, 6, 10), même si ce mot est absent du récit, en *Exode* 14, 28 ; lecteur du *Phédon*

(82 e), accoutumé à la métaphore de l'âme « collée au corps », il devait goûter les versets où Paul use avec beaucoup de réalisme des verbes κολλᾶσθαι et προσκολλᾶσθαι (XV, 1, 14.17). La distinction des deux hommes selon saint Paul, l'un intérieur, l'autre extérieur (*Éphés.* 3, 16 ; *II Cor.* 4, 16) ne lui rappelait-elle pas (XXIII, 7, 32 ; XX, 1, 3) une expression toute proche de Platon (*Rép.*, IX, 589 a) qui avait cours dans la philosophie hellénistique ? Les métaphores de « l'œil du cœur », de « l'œil de l'âme » (IV, 1, 10 ; XI, 1, 22 ; X, 1, 6) étaient aussi traditionnelles en milieu sémitique (*Éphés.* 1, 18) que dans la lignée platonicienne (*Rép.*, VII, 533 d) ; enfin un Néo-platonicien invité à « regarder vers les choses d'en haut » (*Phèdre*, 249 d) — formule fréquente chez Grégoire (II, 2, 10 ; V, 3 ; XXII, 1, 8) — retrouvait à tort ou à raison un écho familier dans le τὰ ἄνω φρονεῖτε paulinien (*Col.* 3, 2), cité précisément dans un contexte platonicien (IV, 2, 8). Mais ce pourrait être là rencontres fortuites chez un homme qui s'est parfaitement assimilé deux cultures.

Beaucoup plus significative est la façon dont Grégoire *juxtapose* ou *imbrique* dans ses développements les *matériaux bibliques* et les *matériaux philosophiques*. Il intègre ainsi à sa dialectique ascensionnelle vers le Beau, de style très platonicien, les versets du *Ps.* 18, 2-3 sur « les cieux qui racontent la gloire de Dieu » (XI, 3, 13). C'est de façon bien étrange que, pour trancher entre l'utile et l'agréable, après être passé par la comparaison du froment et de la balle, il en appelle à *I Tim.* 4, 3 et *Héb.* 6, 8 (XXI, 3, 7-9). La doctrine du juste milieu des vertus, illustrée depuis Philon par le thème de la « Voie royale », s'enrichit ici de comparaisons nouvelles : « route resserrée » de *Matth.* 7, 14 (XVI, 2, 15), « agneaux au milieu des loups » de *Lc* 10, 3, ruse du serpent et candeur de la colombe selon *Matth.* 10, 16 (XVII, 2, 26.27.38). Un texte d'*Ex.* 16, 18, rapporté par Paul dans *II Cor.* 8, 15 sur la récolte

de la manne, sert curieusement de commentaire à la théorie stoïcienne de l'équilibre des éléments (XXII, 2, 18). De façon moins capricieuse, Grégoire (après beaucoup d'autres Pères de l'Église) christianise le vieux rêve nourri par les philosophes de contempler Dieu en eux-mêmes, dans le miroir d'une âme purifiée, en greffant sur le thème biblique de l'âme créée à l'image de Dieu (*Gen.* 1, 27) les variations que lui inspirent les versets de *Matth.* 5, 8 (« Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu » : X, 1, 7 ; XXIII, 7, 66) et de *Lc* 17, 21 (« Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous » : XII, 3, 6). Cette méthode date de loin, qui fait concourir à un même but didactique les richesses de la culture antique et les données de la révélation biblique : H.-I. Marrou en a signalé les procédés, en étudiant le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie (SC 70, p. 49).

Exégèse allégorique

Un second trait qui caractérise ici l'exégèse de Grégoire, c'est une place considérable faite à la *méthode allégorique*. Ne revenons pas sur les exemples déjà cités, qui trahissent chez lui un démarquage de Philon : les noces d'Isaac (VII, 3, 7-14), la traversée de la mer Rouge (I V, 6, 9 ; XVIII, 5, 26) ; voyons plutôt comment il applique au Nouveau Testament les mêmes techniques. La parabole du filet (*Matth.* 13, 47) n'évoque point la coexistence dramatique du bien et du mal en ce monde, ni le tri opéré par les Anges à la fin des temps : elle est citée pour éclairer la vie intérieure de l'âme. Un seul vice suffit à corrompre sa pureté, de même qu'un seul poisson mauvais rend inutilisable le produit de la pêche, s'il est mêlé aux autres. A l'exemple du pêcheur avisé, la Tempérance veillera donc à assurer une stricte sélection (XVIII, 5, 12 s.). C'est dans la même optique, avec un souci de transposition minutieux, poussé jusque dans les détails, que Grégoire interprète la parabole de la drachme perdue et retrouvée

(*Lc* 15, 8-10) : la drachme perdue, c'est l'image du roi, empreinte dans l'âme ; la veuve en quête de sa piécette, c'est précisément l'âme ; peu importe les drachmes qui lui restent — les vertus —, si elle perd celle-là. Elle allume donc sa lampe, c'est-à-dire la Raison, puis se réjouit avec ses voisines et amies, les puissances de l'âme, dès qu'elle a retrouvé son trésor (XII, 3, 15 s.). Voilà deux parfaits exemples d'exégèse allégorique, où chaque détail d'une parabole, interprété hors de toute perspective historique, sert à moraliser sur ce qui se joue dans le monde intime de l'âme. Un seul cas, en cet ouvrage, d'exégèse typologique : s'évadant un instant de ces jeux subtils pour s'élever à une comparaison des deux Testaments, Grégoire découvre dans la Virginité de Mariam, sœur d'Aaron, une préfiguration de celle de Marie, mère de Dieu (XIX, 6).

Dossier scripturaire sur la Virginité : accommodations et transpositions

Délaissant beaucoup d'exégèses de détail, signalées en leur temps au fil du commentaire, arrêtons-nous ici au dossier scripturaire qu'utilise Grégoire pour fonder sa doctrine de la Virginité.

Un premier groupe de textes retient l'attention par l'*aspect arbitraire* ou *tendancieux des interprétations*. C'est évidemment abuser de *Gal.* 5, 1, que d'entendre du mariage (XVIII, 4, 22) ce « joug d'esclave » qui, dans la pensée de Paul, visait les pratiques du Judaïsme. De même le verset de *Matth.* 6, 24, « Nul ne peut servir deux maîtres » — c'est-à-dire Dieu et l'argent —, est exploité ici pour dénoncer une opposition entre le mariage selon la chair et l'union en esprit avec l'Époux divin (XX, 3, 10), le lecteur étant sollicité de choisir entre ces deux « mariages ». La distinction paulinienne (II *Cor.* 4, 16) de l'« homme extérieur » et de l'« homme intérieur » invite à la même option, puisque la Virginité sera pour le mariage intérieur et spirituel une « collaboratrice et une aide » (XX, 1, 4-11). Les ascètes extravagants qui « endurent la faim jusqu'à en mourir » (XXIII, 4, 4) sont condamnés au nom de *Hébr.* 13, 16 — « Comme si Dieu se complaisait en de tels sacrifices ! » —, alors que l'auteur de l'épître, étranger à de telles pensées, recommandait la bienfaisance et la mise en commun des ressources. Enfin, pour insinuer que la seule vertu de virginité ne suffit point, et qu'il faut bâtir sur elle toutes les « œuvres des commandements », Grégoire insère très subtilement dans sa trame (XVIII, 1, 13-29) des réminiscences de *Lc* 14, 28-30 (parabole de la tour inachevée), de *I Cor.* 3, 12 (Jésus-Christ, fondement sur lequel on bâtit avec de l'or et des pierres précieuses), du *Ps.* 118, 127 (« J'ai aimé tes commandements plus que l'or »). Philon, Clément d'Alexandrie, Origène, bien avant Grégoire, avaient brodé de telles « tapisseries », accommodant à leur propos des textes bibliques, sans toujours se soucier de leur sens obvie : cette technique peut étonner ou agacer les Modernes, mais il serait vain de s'en scandaliser. Si nous signalons ces fantaisies, ou ces accommodations discutables, c'est parce qu'elles constituent un trait de culture, intéressant l'historien ; c'est aussi parce que de telles manipulations renseignent parfois sur la pensée profonde et les intentions de l'auteur.

De façon moins contestable, Grégoire, très souvent, *transpose* au bénéfice de la Virginité des *textes bibliques visant le mariage*. Le verset tant cité de *Hébr.* 13, 4 (sur le « mariage honorable et le lit nuptial sans souillure ») est de même annexé au profit de la Virginité (XVI, 1, 7). Le festin de noces de la parabole (*Matth.* 22, 11-12), évoqué à l'occasion de la robe nuptiale (XX, 4, 35), devient celui des noces virginales, où l'on prend la Sagesse pour compagne de vie. Enfin le salut promis à la femme pour sa maternité (*I Tim.* 2, 15), échoit à la Vierge d'une façon éminente, en raison de sa fécondité spirituelle (XIII, 3, 14) : c'est en elle que se réalise la prophétie du Psalmiste (*Ps.* 112, 9) sur la « femme stérile » — appelée telle à cause

de sa continence — car elle se réjouit en sa maison d'avoir conçu des enfants immortels, Vie et Incorruptibilité (XIII, 3, 12-20). Ces transpositions, même si elles maltraitent parfois la lettre des textes, trahissent du moins une conviction profonde, que la Virginité vouée à Dieu est un « mariage spirituel », qui l'emporte sur les unions humaines par une fécondité plus vaste et plus haute.

Citations traditionnelles

A ces exégèses, souvent ingénieuses mais somme toute assez subjectives, Grégoire ajoute heureusement le poids de textes bibliques qui plaident spontanément en faveur de sa doctrine de la Virginité chrétienne. « L'homme non marié a souci des affaires du Seigneur, et l'homme marié a souci des affaires du monde » (*I Cor.* 7, 32-33). Cette constatation de saint Paul est alléguée (IX, 2, 17 ; XX, 3, 13) pour fonder la supériorité d'un état de vie qui se caractérise par une préférence absolue donnée à Dieu, sans tiraillements ni partage (*I Cor.* 7, 35. *De Virg.*, Pr. 1, 10.4). Il s'agit encore d'un mariage, dont l'union du Christ et de l'Église constitue l'archétype : « La Vierge doit se garder pure pour l'Époux qui se l'est unie légitimement, *elle qui n'a ni tache, ni ride, ni rien de tel* » (*Éphes.* 5, 27. *De Virg.* XVI, 2, 14). « L'âme s'est unie au Seigneur pour devenir un seul esprit avec lui » (*I Cor.* 6, 17. *De Virg.* XV, 1, 13), mais Paul ne l'exhorte-t-il pas aussi à « offrir son corps en victime vivante, sainte, agréable à Dieu » (*Rom* .12, 1. *De Virg.* XXIII, 7, 24) ? Une allusion à la vie des Anges (*Lc* 20, 36. *De Virg.* XIV, 4, 15) qui « ne prennent ni femme ni mari » (*Lc* 20, 34-35. *De Virg.* IV, 8, 11), un rappel de la prescription de Moïse qui ordonnait au peuple de se préparer dans la continence à la manifestation de Dieu (*Ex.* 19, 15. *De Virg.*, XXIII, 7, 37) complètent ce dossier, composé surtout de textes pauliniens. On ne peut clore ce chapitre sur les sources bibliques du traité, sans rappeler les noms des grandes figures souvent évoquées à l'horizon de ces

pages, dont certaines prophétisaient la Virginité que le Christ et sa mère allaient ramener sur terre : Isaac, Israël, Moïse, Aaron, Mariam, David, Élie et Jean Baptiste.

III. Les sources patristiques

En abordant ce troisième terrain où s'enracine la pensée de Grégoire de Nysse, soulignons, plus encore que pour la recherche des sources philosophiques et bibliques, le caractère *partiel* et *conjectural* de ces repérages. En lisant son *De Virginitate*, il eût fallu avoir présent en mémoire, à propos de chaque thème, ce qu'en avaient écrit tous ses devanciers ! Or tant de textes ont péri (la majeure partie de l'œuvre d'Origène) : en matière de littératures anciennes, nous ne travaillons souvent que sur des épaves. De plus, des instruments de travail manquent encore pour pratiquer des quadrillages exhaustifs et tracer commodément des pistes dans l'ample et dense forêt des textes qui ont survécu : à quand la parution d'un *Kittel* patristique ? Il arrive même, hélas, que des spécialistes chevronnés, après avoir admirablement défriché un secteur de la forêt, publient de gros livres sans les compléter par l'indispensable *Index rerum et nominum*[1] : combien de richesses restent ainsi enfouies, difficilement accessibles au chercheur qui essaie de constituer le « dossier » d'un thème. Malgré le grand nombre des *lieux parallèles* cités dans notre commentaire, nous ne nous illusionnons donc pas sur les limites et les lacunes de cette enquête. Mais quand il s'agit de déceler des *sources*, l'entreprise s'avère de surcroît fort *conjecturale*. Trop de malentendus sévissent en ce domaine, pour qu'on ne s'arrête point ici à formuler

1. Nous pensons particulièrement aux remarquables ouvrages de W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931 ; *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

quelques précisions. En vertu de l'adage « post hoc, ergo propter hoc », on signale parfois un emprunt, et l'on qualifie trop facilement de *source* un texte antérieur, qui présente certes des analogies de doctrine ou de style, sans prouver pour autant qu'il a exercé la moindre influence. Peut-être, comme son cadet, ce texte dérive-t-il d'une source commune, plus ancienne, ignorée, ou même perdue ! D'ailleurs, à supposer qu'on ait été assez heureux pour retrouver les maillons d'une chaîne, auquel d'entre eux faudra-t-il rattacher notre auteur ? « Moïse était le type de la Loi », écrit Grégoire (XVIII, 5, 31). Est-ce à Philon, à Clément d'Alexandrie, ou à Origène qu'il emprunte directement la formule ? De qui dépend-il le plus immédiatement, dans sa doctrine sur l'âme créée à l'image de Dieu ? En l'absence d'une référence explicite à un écrivain ancien — or Grégoire, dans cet ouvrage, ne cite par son nom *aucun* Père de l'Église —, on ne parlera donc de *sources* qu'avec beaucoup de circonspection. Une ressemblance fondée sur un mot, *a fortiori* sur une idée différemment exprimée, ne saurait suffire pour plaider un procès en recherche de paternité. Il y faut une *convergence d'indices*, la conviction qu'il existe une parenté se renforçant d'ailleurs quand les mêmes parallélismes ne jouent plus avec un autre auteur. Nous ne retiendrons donc dans ce chapitre que des *sources*, entendant ce terme dans son sens le plus strict.

Origène

Une dévotion de sa famille pour Grégoire le thaumaturge, ses contacts avec le petit groupe qui compilait la *Philocalie*[1], autant de

1. Cf. J. Gribomont, « L'Origénisme de saint Basile », dans *L'homme devant Dieu (Mélanges H. de Lubac)*, Paris 1963, t. I, p. 281-294. C'est près de Grégoire de Nazianze, à Constantinople, en 379-382, que Jérôme prendra le « virus origénien » ! « Origenem... hominem, juxta Didymi Videntis sententiam, alterum post Apostolum

raisons qui invitent à chercher dans ce premier ouvrage de Grégoire de Nysse des réminiscences d'Origène. De fait, celui-ci pourrait bien s'être souvenu du maître alexandrin dans *certaines de ses exégèses*. La variante ἀγγεῖον, introduite dans la parabole du filet (XVIII, 5, 15), vient peut-être du *Com. in Matth.*, X, 12 (GCS 40, p. 14, 33) ? L'étymologie proposée pour κηδάρ (IV, 4, 21), qui n'apparaît ni chez Philon, ni chez Clément d'Alexandrie, mais chez Hilaire et Jérôme, a bien des chances d'être empruntée à Origène : « Cedar, nigredo vel obscuritas interpretatur » (*Com. in Canticum*, I, 46 ; GCS 33, p. 113, 18). Les considérations sur la « pesanteur » des pécheurs, opposée à la « légèreté » des saints, avec à l'appui des allusions à *Ex.* 15, 5 et à *Zach.* 5, 7, telles qu'elles sont développées dans l'*Hom. sur l'Exode*, VI, 4 (GCS 29, p. 195, 13 = SC 16, p. 152) et l'*Hom. sur Isaïe*, VI, 6 (GCS 33, p. 277, 9.16), se lisent ici encore, vraiment très proches, au chap. XVIII, 5 (lin. 26.29.30.35-40).

Pour tout ce qui touche au *monde intérieur de l'âme*, on ne peut douter que Grégoire fréquemment encore se souvient d'Origène. Sa conviction que l'*image* demeure toujours présente dans le pécheur, encore que ternie — « image du roi, non point entièrement perdue, mais cachée sous l'ordure » (XII, 3, 23) —, cette conviction (d'autant plus remarquable qu'elle ne s'autorise point, comme chez Origène, d'une distinction entre *image* et *ressemblance*) s'apparente pourtant, comme l'a noté R. Leys[1], à ce sentiment très origénien[2] que l'âme, une fois marquée du cachet divin, ne peut plus en perdre complètement la trace : « Quia talis et tantus est pictor,

Ecclesiarum magistrum », écrit-il dans la préface de sa version des *Hom. in Ezechielem* (*GCS* 33, p. 318).

1. R. Leys, *L'image de Dieu*, p. 111-116, et, au ch. IV de notre introduction, p. 156-157.

2. Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 208.

imago ejus obscurari per incuriam potest, deleri per malitiam non potest. Manet enim semper imago Dei, licet tu tibi ipse superducas imaginem terreni » (*Hom. in Genesim*, XIII, 4 ; *GCS* 29, p. 119, 25 = *SC* 7, p. 224). Si Grégoire réprouve les spéculations d'Origène sur l'origine des âmes — νόες refroidies en ψυχαί —, ses allusions à l'*épaississement* (παχύτης) *de l'esprit* sous l'effet des passions (IV, 5, 1) rendent pourtant un son origénien : même perception d'une déchéance et d'une régression devant cet intellect qui se matérialise, s'alourdit, s'englue dans le terrestre. A Origène encore, Grégoire doit l'inspiration de sa doctrine des *sens spirituels*, comme l'a montré naguère K. Rahner[1]. On en trouve ici une amorce, avec l'utilisation du verset de *Hébr.* 5, 14 : « Nos sens n'ont pas été exercés à discerner exactement le beau de ce qui ne l'est pas » (XI, 2, 7).

Mais abordons *la doctrine même de la Virginité*. Dans un passage du *Contra Celsum*, I, 35 (*GCS* 2, p. 86, 23), Origène affirmait qu'il convenait à une vierge seule de mettre au monde l'Emmanuel, « Dieu parmi nous ». Grégoire lui fait écho : « Notre seigneur Jésus Christ n'est pas entré dans le monde par un mariage, afin de montrer par le mode de son incarnation ce grand mystère, que seule la *pureté* est capable d'accueillir Dieu » (II, 2, 12). Quant à la doctrine même du « mariage spirituel » du Verbe et de l'âme, du Christ et d'une vierge, c'est bien chez Origène que Grégoire de Nysse l'aura apprise, dans les *Homélies* et le *Commentaire sur le Cantique*, ou, pour ne citer qu'un exemple[2], dans cette *Hom. sur le Lévitique*, XII, 5 (*GCS* 29, p. 464, 25) : « Audis quomodo *sponsus* dicitur Christus, *sponsa* vero ejus anima dicitur, quae fidei simplicitate et actuum puritate incorrupta probatur et virgo ». Et chez Grégoire, en son *De virginitate :* « L'âme attachée à l'époux incorruptible... » (XX, 4, 42) ; « la vierge doit se garder pure pour son époux » (XVI, 2, 11).

1. « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », dans *RAM*, t. XIII, 1932, p. 113-145.

2. Cf. encore *Hom. in Genesim* X, 4 (*GCS* 29, p. 98, 4 = *SC* 7, p. 190).

C'est toutefois au sujet du thème de la *fécondité de la virginité* chrétienne que se manifestent de la façon la plus flagrante les dettes de Grégoire. Qu'on relise le paragraphe de l'*Hom. sur la Genèse*, VI, 3 (*GCS* 29, p. 69, 18 = *SC* 7, p. 150) traitant de « l'enfantement des fils de l'Église » : au dossier scripturaire, figurent des textes d'*Isaïe* 26, 18 (« Seigneur, en votre crainte nous avons conçu et enfanté ; nous avons donné l'esprit du salut à la terre ») et de *I Tim.* 2, 15 (« La femme sera sauvée par sa descendance »), avec des allusions à la merveilleuse fécondité de la femme stérile, à celle plus extraordinaire encore de Paul[1], enfantant des fidèles dans le Christ. Mêmes idées et même arsenal biblique dans deux passages de ce traité, en XIII, 3, 13 et surtout en XIX, 30. Signalons enfin la singulière rencontre du *Fragment 281 in Matth.* 12, 46-50 (« Toute âme vierge ayant conçu du Saint-Esprit pour engendrer la volonté du Père est la mère du Christ » (*GCS* 41, 1, p. 126) et cette phrase du présent ouvrage : « A chacun, il est possible de devenir mère (du Christ), selon cette affirmation du Seigneur : « Celui qui fait ma volonté est mon frère, ma sœur, ma mère » (XIV, 3, 19). Sans doute les spécialistes d'Origène[2] percevront-ils en ces pages

1. Cf. aussi *Hom. in Genesim* XI, 1 (*GCS* 29, p. 101, 25-102, 2 = *SC* 7, 196).

2. Nous ne serions pas étonné toutefois que le progrès des études philoniennes révèle plus de liens qu'on n'en imaginait naguère entre Philon et Grégoire de Nysse, et qu'il faille porter un jour à l'actif de Philon bien des influences dont on faisait honneur jusqu'ici à Origène. Ainsi va la critique des sources, qui souvent procède par remontées successives. Un exemple en fut donné récemment quand, sur un tout autre problème, celui de la théologie mystique, W. Völker (*Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955) et H. Crouzel (« Grégoire

d'autres échos familiers ; ce premier bilan du moins se révèle déjà assez riche.

Méthode d'Olympe

Grégoire de Nysse s'est-il souvenu du *Banquet* de Méthode d'Olympe en écrivant son *De Virginitate?* La présence de traits communs pourrait s'expliquer par la similitude des sujets traités. On sait aussi que non seulement Grégoire ne nomme pas ses sources, mais qu'il exploite avec tant d'originalité ses matériaux d'emprunt qu'il devient très malaisé d'en déterminer l'origine. Si Méthode a été cité une vingtaine de fois dans le commentaire[1], pour illustrer tel ou tel thème, si nous avons même la conviction intime que Grégoire a beaucoup retenu du *Banquet*, nous sommes beaucoup plus embarrassé pour en administrer la preuve. On ne saurait exclure, mais on ne peut non plus prouver, que les variations autour des mots ἄφραστος (X, 1, 25), ἀγγελικός (XIV, 4, 16), δέλεαρ (XXI, 2, 3), ou l'exégèse de *Is.* 26, 18 (XIX, 32.44) viennent directement de Méthode. Dans ce dernier cas, en raison d'autres indices émergeant du contexte, nous avons pourtant incliné en faveur d'une influence origénienne. Gêné par cette disette de preuves apodictiques, abattons de suite nos deux meilleures cartes : d'abord l'interprétation assez étrange (nous n'en connaissons pas d'autre exemple avant Grégoire) de *Gen.* 2,18 : « Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une *aide* semblable à lui ». Assez

de Nysse est-il le fondateur de la Théologie mystique », dans *RAM*, t. XXXIII, 1957, p. 189-202) revendiquèrent pour Origène bien des éléments que J. Daniélou (*Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944) avait trop complaisamment présentés comme des points de départ absolus chez son auteur. C'est pourquoi, dans ce paragraphe, pour ne pas donner dans le même travers, nous avons essayé de nous tenir en garde contre une inflation origénienne toujours séduisante.

1. Cf. en fin d'ouvrage, l'index des auteurs anciens cités.

paradoxalement, Méthode (*Banquet*, III, 8, 45.53 ; SC 95, p. 108) voit là une *aide* donnée au Christ, c'est-à-dire « les âmes qui sont ses accordées et ses épouses ; ... la « vierge » dont parle l'Apôtre en *II Cor.* 11, 2 ; les meilleurs, qui « sont ses accordées et ses épouses, pour recevoir la pure et féconde semence de sa doctrine, et, apportant l'*aide* (βοηθοῦντες) de leur prédication, coopérer (συνεργήσωσι) au salut des autres ». Dans le *De virginitate* (IV, 9, 2), où Grégoire se réfère d'ailleurs explicitement lui aussi à *Gen.* 2, 18, n'entendrait-on pas un écho atténué de cette exégèse insolite ? « C'est pour réaliser cette pensée et ce désir sublimes (c'est-à-dire la contemplation du Père et l'imitation de l'archétype), que la Virginité fut donnée à l'homme, selon l'avis de l'Écriture, comme collaboratrice (συνεργός) et comme *aide* » (βοηθός). Certes l'application diffère, car jamais Grégoire ne plagie servilement : aide est apportée ici à l'homme, et là au Christ ; dans les deux cas toutefois, vierge ou virginité sont présentées comme des associées, voire des épouses. Une telle interprétation, aussi inattendue, ne peut avoir été tirée de *Gen.* 1, 28 par deux auteurs, sans qu'on imagine entre eux quelque lien, ou quelque source commune jusqu'ici inconnue.

Voici une seconde preuve, peut-être plus convaincante encore : l'exégèse de la parabole de la drachme perdue selon *Lc* 15, 8-9. De façon assez étrange, Méthode (*Banquet*, IX, 4, 10 ; *SC* 95, p. 275) y associe le souvenir de l'obole de la veuve (*Lc* 21, 2). Grégoire s'attache à la même parabole pour la commenter à sa manière, en une minutieuse et longue allégorie, renchérissant même sur Méthode, puisqu'il évoque tout ensemble non seulement la drachme (*Lc* 15, 8-9) et la veuve (21,*Lc* 2), mais encore l'image du roi, frappée sur le denier de César (*Mc* 12, 16). Convergence fortuite ? Il ne semble pas, si l'on prête attention à deux autres coïncidences des mêmes textes : le mot κόπριον qui est absent de la parabole, mais qui se lit dans le *Banquet* IX, 4, 11, réapparaît dans le *De Virg.*, XII, 3, 24

(où il avait intrigué H. Musurillo[1]) sous la forme κόπρος. L'*ordure* désigne chez Méthode « les passions qui ténèbrent et obscurcissent l'âme » et, chez Grégoire, la « souillure de la chair », c'est-à-dire « la souillure contractée par malice », « voilant la beauté de l'âme » (XII, 3, 2). Cette interprétation identique, greffée sur un même mot qui est venu s'insérer ici et là, de façon insolite, dans la parabole de la drachme, ne peut s'expliquer par une série de hasards. Or un nouvel indice vient encore renforcer cette conviction : Lampe, dans son *Patristic Greek Lexicon*, ne cite que deux exemples du verbe ἀποσαροῦσθαι, prélevés dans le *Banquet*, IX, 4, 4 et le *De Virg.*, XII, 3, 25, dans le contexte même des passages que nous venons de comparer. Il paraît donc hors de doute, en raison de l'exégèse de βοηθός, en raison surtout de la convergence d'indices relevés dans ces commentaires de la parabole de la drachme, que Grégoire s'est servi du *Banquet* de Méthode d'Olympe.

Ce fait étant acquis, citons divers thèmes et expressions dont on peut dire, sans avoir les moyens d'ajouter plus, que vraisemblablement Grégoire les a empruntés à cet ouvrage qu'il connaissait bien : le mot ἀνωφερής (XI, 4, 3), les allusions à la pureté qui déifie (I, 21), aux ailes de la Virginité (II, 3, 7), au caractère sacrificiel de son offrande (XXIII, 7, 41). La liberté avec laquelle Grégoire remodèle ses emprunts empêche toutefois qu'on puisse dénoncer ceux-ci avec certitude. Du moins deux passages s'imposent à l'attention, qui suffisent à prouver, semble-t-il, une influence du *Banquet* de Méthode d'Olympe.

Basile de Césarée

Au chap. XXIII, 1, 6, du *De Virg.*, Grégoire fait allusion à des « instructions écrites » (ἔγγραφοι διδασκαλίαι), déjà connues du

1. J. Daniélou et H. Musurillo, *From glory to glory*, New York 1961, p. 291, note 13.

public, qui enseignent par le détail les conditions de la vie ascétique : « Comment organiser son existence..., quelles choses éviter, à quelles occupations s'exercer, la mesure d'abstinence à garder, etc. ». On s'accorde d'ordinaire à voir là une référence aux premiers écrits spirituels de Basile de Césarée, les *Règles morales* et les *Ascétiques*[1]. Une telle indication de Grégoire, d'autant plus précieuse qu'elle est unique en cet ouvrage, invite donc à chercher dans le *De Virginitate* des points communs avec les plus anciens écrits de Basile. On le verra par le commentaire, ces points communs ne manquent pas. Redisons-le toutefois, Grégoire prend trop de liberté avec les textes qu'il a lus pour que souvent on puisse avec certitude taxer de *sources* des passages parallèles, dont on le soupçonne pourtant de s'être inspiré : les divergences qu'il introduit pourraient être invoquées presque toujours pour nier une parenté. Ainsi n'osons-nous verser à ce dossier la condamnation des ascètes oisifs qu'on lit dans les *Ascétiques*, GR XLII et dans le *De Virg.*, XXIII, 3, 18-21, encore qu'elle vise sans doute les mêmes milieux[2]. Par contre, quand Grégoire loue Élie et Jean-Baptiste d'avoir « retenu leurs yeux de divaguer » pour se vouer à la contemplation de Dieu au désert (VI, 1, 15), on peut penser avec quelque vraisemblance qu'il emprunte à Basile ce mot ἀμετεώριστος qui lui est si cher[3], dont on ne connaît pas d'autres emplois avant lui, et qui surgit précisément dans les *Ascétiques*,

1. Nous adoptons la terminologie fixée par Dom J. Gribomont dans son *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain 1953.

2. Il semble, à lire Basile (*PG* 31, 1025 A) que, pour légitimer leur paresse, ils invoquaient le verset de *Matth.* 6, 25 « Ne vous inquiétez pas pour votre vie, de ce que vous mangerez... » Basile et Grégoire (XXIII, 3, 20) leur opposent l'un et l'autre *II Thess.* 3, 12. Basile néanmoins met l'accent sur le « service des indigents », sur la φιλαδελφία qui inspire le travail (*PG* 31, 1025 A 10, B 12).

3. Aux trois exemples basiliens cités par Lampe, *PGL*, ajoutons un quatrième : *Hom. in illud : Attende tibi*, IV (*PG* 31, 208 A 14).

PR CXCVII et surtout CCI (*PG* 31, 1213 A, 1216 C) pour caractériser l'attention, l'assiduité à Dieu dans la prière. Dom Gribomont[1] a signalé jadis que l'expression κοινὸς βίος, désignant l'état de mariage opposé à celui de virginité consacrée, apparaît encore pour la première fois dans les GR VI et XXXII (*PG* 31, 928 A5. 996 B3) ; de même l'adjectif κοσμικός en vient, dans la GR XXI (*PG* 31, 976 B8), à viser une catégorie sociale, celle des gens engagés dans le mariage. Or ce traité de Grégoire de Nysse adopte la même terminologie nouvelle (Pr. 1, 3.7 et et XVIII, 5, 20). La GR VII, qui vantait les avantages de la vie communautaire et citait le texte de l'Ecclésiaste « Malheur à celui qui est seul lorsqu'il tombe, parce qu'il n'est personne pour le relever » (*PG* 31, 929 B), cette règle pourrait bien avoir inspiré un passage du *De Virginitate*, où Grégoire utilise le même verset pour montrer l'utilité d'un directeur spirituel : le verbe ἀνορθοῦν (XXIII, 3, 9) — « il n'a personne pour le *redresser* » — qui ne figure pas dans l'Écriture, se lisait aussi dans la règle basilienne, du moins sous la forme très voisine ἐπανορθοῦν (*PG* 31, 929 A9). On remarquera d'ailleurs que Basile, décrivant les inconvénients de la vie solitaire (col. 932 C12), soulignait que l'ermite n'a personne pour *éprouver* (δοκιμάζειν) la valeur de ses œuvres : affirmation implicite de l'utilité d'un directeur. Sans doute faut-il encore ranger parmi les sources les GR XVIII et XIX qui dictaient la conduite à tenir en matière de nourriture : proscrire la satiété (κόρος : col. 965 B14), bannir même l'agrément (τὸ ἡδύ : col. 968 C4) et le plaisir (ἡδονή : col. 968 C6, 965 B14) qui accompagnent le manger, pour n'user que de ce qui est nécessaire à la vie (969 B9). Le mot χρεία — l'*utilité* (col. 968 B13, C5) — résume ces préceptes de stricte modération : « se servir des choses

1. « Le renoncement au monde... ». *Irénikon*, t. XXXI (1958), p. 295 et 302-305. Cf. toutefois Clém. d'Alex., *Stromates*, VII, VII. 49,8 (*GCS* 17,37 ; *PG* 9,469 c).

nécessaires pour vivre, aussi longtemps que c'est utile (μέχρι τῆς χρείας : col. 965 B12). Mais Basile ne s'en prenait pas seulement aux goinfres qui se gorgent de nourriture, il mettait aussi en garde (col. 965 B) contre les excès de ces ennemis de Dieu « marqués au fer rouge dans leur propre conscience » (*I Tim.* 4, 2), « qui s'abstiennent de ces aliments que Dieu a créés pour être pris avec action de grâces... : car tout ce que Dieu a créé est bon » (*I Tim.* 4, 2-4). Entendons maintenant Grégoire : s'il use plusieurs fois de *I Tim.* 4, 2, c'est contre des ascètes rigoristes dénigrant le mariage (VII, 1, 12 et 2, 23) ; mais il critique lui aussi expressément « ceux qui endurent la faim jusqu'à en mourir » (XXIII, 4, 3) et surtout, au chap. XXI, 2, 12 où il s'essaie à préciser les limites des jouissances permises, il s'exprime en des termes qui rappellent de très près ceux de son frère Basile : « il faut veiller à ce que ce soit non pas le plaisir (ἡδονή), mais l'utilité (χρεία) qui définisse en chaque cas la mesure de la conduite tempérante (cf. encore XXI, 3, 6). En ces quelques textes, le parallélisme des idées et des expressions, autorise, semble-t-il, à qualifier de *sources* ces règles de Basile : déjà sans doute, dès 371, après divers tâtonnements, avaient-elles pris une forme proche de celle que nous leur connaissons.

Basile d'Ancyre

Aucun texte n'a exercé une influence plus profonde et plus manifeste sur cet ouvrage que le traité restitué par F. Cavallera[1] à Basile d'Ancyre : « De l'intégrité véritable en la Virginité »[2]. Avant de devenir évêque et l'un des chefs du parti homéousien, Basile avait exercé la médecine : ce qui expliquerait quelques crudités de langage. Une sorte de

1. « Le *De Virginitate* de Basile d'Ancyre » dans *RHE*, t. VI (1905), p. 5-14.
2. *PG* 30, 669-809.

conspiration du silence[1] avait enveloppé ces pages : dans son article « Dieta y Virginidad : Basilio de Ancira y san Gregorio de Nisa » (*Miscelanea Comillas*, t. XIV, 1950, p. 189-197), J. Janini Cuesta attira l'attention sur cet important traité et, le premier, suggéra l'hypothèse d'une influence de Basile d'Ancyre sur Grégoire de Nysse : affirmation d'ailleurs plutôt que démonstration, car il ne suffit pas pour établir une filiation littéraire de juxtaposer les résumés des deux ouvrages. Ces vues panoramiques, prises à haute altitude, ne dispensent pas de la recherche minutieuse, au ras des textes, des parallélismes de formules et d'idées. Janini Cuesta alléguait cet unique exemple tiré du *De Virg.* XXI, 1, 8 : « Bien qu'il constitue un genre unique, ainsi qu'on peut l'entendre dire aux sages, le plaisir, comme l'eau qui se divise à partir d'une source unique en différents canaux, etc. ». Le rapprochement avec le *De Virg.* de Basile, chap. IV (*PG* 30, 677 B12) s'imposait en effet, mais, en raison de l'allusion aux sages, la coïncidence des formules, très remarquable, plaiderait peut-être en faveur d'une source commune plutôt qu'en faveur d'une influence directe ? Nous hésitons pareillement à présenter comme des *sources* tel ou tel des nombreux textes parallèles de Basile d'Ancyre, allégués dans notre commentaire[2]. Abandonnons ceux qui pourraient prêter à contestation — encore que leur nombre et leur convergence constituent un argument —, pour ne retenir que les traits de parenté les plus évidents : ainsi (II, 2, 5) la Virginité est-elle présentée ici comme « le privilège (ἐξαίρετον) de la nature incorporelle », et là (*PG* 30, 672 B7) comme « le privilège de l'âme incorporelle ». On lit encore des développements sur les « embarras du mariage » qui progressent ici et là selon des procédés singulièrement identiques, relevant de la dichotomie : Basile suppute les malheurs de l'épouse mariée soit à un bon soit à un méchant mari (col. 716 D2.6), et encore, dans le premier cas, distinguait-il les craintes éprouvées pour le mari ou présent ou absent (cf. Grégoire : III, 6, 23) ; puis il déplore les inquiétudes de la mère pourvue de bons ou de mauvais enfants (col. 717 A6.8) et s'apitoie enfin sur les afflictions de la veuve sans progéniture ou chargée d'orphelins (717 A11.B2). La présence de ces procédés et de ces thèmes chez Grégoire (III, 6, 22-31 et 7, 17-20) pourrait certes s'expliquer par l'influence d'une tradition diatribique, mais quand, dans les deux traités et dans le même contexte, apparaît un mot aussi rare que συναποσχίζεσθαι (III, 6, 14 et *PG* 30, 716 C14), avec les métaphores qu'il exprime et qui l'accompagnent — une fibre se détachant du cœur de la mère avec l'enfant qu'elle met au monde ; une âme morcelée —, quand un même verset biblique surgit peu après (*Gen.* 3,16 : col. 717 C et III, 6,20), on ne peut pas ne pas croire à un emprunt. Basile et Grégoire ont insisté encore sur ce fait (*Gen.* 4, 1) qu'Adam ne connut point Ève avant d'avoir été chassé du Paradis[1] (col. 777 C et XII, 4, 10), et sur cette idée, d'inspiration platonicienne, qu'une postérité leur fut donnée pour les consoler de la mort (ἵνα τὸ θνητὸν λοιπὸν τῆς φύσεως τῇ διαδοχῇ τῶν παίδων παραμυθήσηται : 777 C 9 et XII, 4, 23). Il faut relire dans les deux ouvrages cette

1. Th. Camelot note à ce sujet : « Ces réflexions avaient choqué l'« honnêteté » des Éditeurs bénédictins ; elles sont, à notre connaissance, à peu près les seules qui témoignent d'une connaissance des réalités psychologiques et physiologiques profondes, engagées dans le mystère de la Virginité » (*Études Carmélitaines*, 1952, p. 290-291).

2. Cf. par exemple les textes sur le miroir de l'âme (XI, 5, 6 et *PG* 30, 672 C), les différents adultères (XVI, 1 et col. 725 B), l'impossibilité de servir deux maîtres (XX, 3, 10 et col. 705 B), l'égalité de l'homme et de la femme (XX, 4, 36 et col. 676 D, 772 BC), la connexion entre goût, et volupté (XXI, 2, 4 et col. 681 BC), l'équilibre des quatre éléments (XXII, 1, 19 et col. 688 C, 693 BC), la promotion au rang des anges (XXIII, 7, 47 et col. 772 C), etc.

1. Cf. le mot ἔκπτωσις (*PG* 30, 777 C 8 et XII, 4, 17), et les mots ἐκβάλλεσθαι (col. 777 D 1), συνεκβάλλεσθαι (XII, 4, 14).

comparaison longuement filée — appliquée aux troubles de la vie intérieure — d'une pierre jetée dans une eau tranquille, dont les orbes, se propageant, gagnent bientôt la totalité de l'espace liquide (*PG* 30, 700 C et XV, 2, 1-13). Quand Grégoire met en garde contre des rigueurs excessives qui risqueraient, en affaiblissant le corps, de nuire à la contemplation (XXII, 1), il s'inspire des conseils de mesure donnés par Basile d'Ancyre. Soulignons cette harmonie, puisqu'on l'a plusieurs fois méconnue[1]. « Les dévots du Λόγος doivent se livrer à l'ascèse λόγῳ καὶ μὴ ἀλογίᾳ (*PG* 30, 689 B5), cherchant un juste milieu, sans écarts ni à droite ni à gauche, comme les y invite l'Écriture (col. 684 C. 692 A. 744 A). A quoi servirait-il d'*exténuer* le corps ? Les mots ἀσθένεια et ἀχρηστία ponctuaient les développements de Basile, en ses chap. VIII-XII (col. 684 C15. 685 A12. 688 D1. 689 A2.6.12. 689 C10. 692 A12. 693 B2.4 et col. 684 C15. 692 A12. 692 C4. 8). Quoi de plus contraire à la raison (ἀλογώτατον) que de rendre le corps *inutilisable* en raison de sa *faiblesse* (τὴν ἐξ ἀσθενείας τοῦ σώματος ἀχρηστίαν : col. 684 C15), alors qu'il doit *servir*[2] comme un bon cheval sert son cocher (685 A), comme un

1. On s'étonne de lire sous la plume de J. Daniélou : « Les chapitres XXI et XXII (du *De Virg.* de GNys.) ont pour objet de critiquer les excès de certaines formes d'ascèse. Or José Janini Cuesta a établi que ces chapitres visaient directement le *Traité sur la Virginité* de Basile d'Ancyre. » (« Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du Monachisme », dans vol. collectif : *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 134). Janini Cuesta heureusement n'a établi rien de tel, et la doctrine ascétique de Basile d'Ancyre brille au contraire par sa modération. Même affirmation erronée, toujours patronnée par Cuesta, dans « *Conspiration* chez Grégoire de Nysse » (*L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac*, I, p. 296) : « Tout ce chapitre » — l'auteur vient de citer le ch. XII, mais il faut lire ici XXII — « est une polémique contre l'ascèse excessive de Basile d'Ancyre ».

2. Les mots ὑπηρετεῖν, ὑπηρεσία reviennent souvent dans ces passages, chez Basile d'Ancyre : *PG* 30, 688 D 2, 689 C5.10, 692 B 7.8 C 6.9.14, 693 B. 1.2.

bon esclave sert son maître (689 CD) ? Basile recommandait de prendre soin du corps (σώματος ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι), non à cause du corps, mais parce que nous bénéficions de ses services pour « philosopher » (*PG* 30, 692 B9). On retrouve chez Grégoire la même référence à l'Écriture pour prôner un juste milieu dans l'ascèse (XXII, 1, 15), la même mise en garde contre un corps trop affaibli (XXII, 1, 12 : ἐπεισάκτοις ἀσθενείαις), perdant toute utilité (XXII, 2, 21 : ἀχρηστίαν), la même insistance sur le service (XXII, 2, 25 : ὑπηρεσίαν) qu'il doit rendre. Le début du chap. XXII, 1 de Grégoire rappelle particulièrement celui du chap. X de Basile : on déplore ici et là que l'âme en vienne à être trop occupée (col. 689 A2 et XXII, 1, 5.14 : ἀσχολεῖν) d'un corps déprimé (col. 689 A2 : ἡ τοῦ σώματος ἀσθένεια ; XXII, 1, 14 : περὶ τοὺς σωματικοὺς πόνους) ; que, ramenée vers le bas (col. 689 A1 : κάτω καθέλκουσα ; XXII, 1, 5 : κατήγαγον), elle ne prenne plus son vol vers les réalités célestes (col. 689 A3 : πρὸς τὰ οὐράνια), ne chemine plus dans les hauteurs, ni ne regarde plus les réalités d'en haut (XXII, 1, 7-8). L'allusion, dans un contexte proche, à la jeunesse dont il ne faut pas attiser le feu (col. 685 C2 et 693 B6 : πῦρ ἐπὶ πῦρ ; XXII, 2, 15 : τῆς πυρώσεως προσθήκας) et à la vieillesse qu'il ne faut point accabler de glaces ni de flétrissures nouvelles (*PG* 30, 693 B et XXII, 2, 16), la mention du cocher (col. 685 AB. 688 A), autant d'indices qui trahissent, en dépit de grandes libertés, une indéniable exploitation du texte de Basile d'Ancyre par Grégoire de Nysse. Ajoutons enfin, de préférence à d'autres exemples signalés dans le commentaire, cette condamnation des « cohabitations suspectes » (XXIII, 4, 9) sous prétexte de « fraternité » (cf. aussi *PG* 30, 756 B). Grégoire doit à Basile d'Ancyre plus qu'à quiconque. Quand et comment prit-il connaissance de son ouvrage, composé vraisemblablement avant

358[1] ? On sait du moins qu'à la fin de 359, Basile de Césarée, s'arrachant pour un moment à sa solitude du Pont, vint à Constantinople pour y faire front commun contre les Anoméens avec Eustathe de Sébaste et Basile d'Ancyre[2]. Après le règne de l'empereur Jovien[3] (363-364), on perd la trace de ce dernier.

On ne cherchera pas, en ces dernières pages, une histoire de la doctrine de la Virginité chrétienne avant Grégoire de Nysse — nous nous sommes gardé d'anticiper ici sur une publication ultérieure — : cette enquête, menée selon l'optique très particulière d'un repérage de sources, visait seulement à dégager *quelques influences*, les plus marquantes, celles d'Origène, de Méthode d'Olympe, de Basile de Césarée et de Basile d'Ancyre, venues se croiser et se recouper avec des courants plus anciens, bibliques et philosophiques. Avant d'évaluer la part d'exploitation personnelle faite par un très riche héritier, il fallait dresser le bilan de l'héritage.

1. Cf. CAVALLERA, *art. cit.*, p. 14.
2. Dom MARAN, *Vita Basilii*, VII (*PG* 29, p. XXVI).
3. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 526 et 529. SOCRATE, *Hist. Eccl.*, III, 25 (*PG* 67, 452 A).

CHAPITRE IV

LA DOCTRINE SPIRITUELLE DU TRAITÉ

L'inventaire des sources — philosophiques, bibliques, patristiques — permet de mesurer les dettes de Grégoire de Nysse envers ses devanciers, d'apprécier aussi l'originalité de sa doctrine. Selon quelles formes nouvelles en effet la cristallisation de ces éléments anciens, de provenances si diverses, s'est-elle opérée dans son esprit ? Notre dessein n'est pas de faire ici une synthèse de la pensée de Grégoire de Nysse, ni même de présenter toute sa doctrine sur la Virginité consacrée, mais d'en dégager les premières lignes, telles qu'elles apparaissent dès 371, en ce premier ouvrage, huit ans avant qu'il ne se mette pour de bon à écrire. C'est dire qu'on ne cherchera point à corriger des gaucheries ou à combler des lacunes ; qu'on évitera plus encore, dans la mesure du possible, de prolonger la pensée de Grégoire pour lui donner un tour plus systématique ou une portée plus actuelle. Avant de la juger, voire de la critiquer, essayons de comprendre cette pensée en son premier jaillissement. Quelques notations préliminaires peuvent y aider, sur le but, les destinataires, l'objet et le canevas du traité.

I. Le but, les destinataires, l'objet et le canevas du traité

Le but du traité

Dès les premières lignes de sa Lettre-Préface, Grégoire exprime son but (σκοπός) : inspirer aux lecteurs le désir de la vie ver-

tueuse (Pr. 1, 1). Ce dessein détermine le genre littéraire de l'ouvrage, qui est un λόγος, c'est-à-dire un traité, mais avec cette nuance que l'éloge y tient une place importante, en raison des fins parénétiques de l'auteur. Non que Grégoire ne sente les périls de l'entreprise : comment élever son discours aux cimes d'un tel sujet (II, 2, 2)? Essayer de magnifier par la parole humaine une si grande grâce, n'est-ce pas donner dans le ridicule de cet ambitieux qui croirait, par une goutte de ses sueurs, ajouter à l'infinité de la mer (I, 40)? Ne risque-t-on pas d'ailleurs d'insulter à la magnificence de la virginité en inspirant aux lecteurs une estime inférieure à celle qu'ils en avaient eux-mêmes conçue (II, 1, 20)? On sait aussi que l'exagération des éloges, dans le dessein de magnifier, rend suspecte la louange (I, 29). Grégoire renoncera donc aux discours d'une rhétorique élogieuse (τοὺς ἐγκωμιαστικοὺς λόγους : II, 2, 1), aux discours emphatiques (τοὺς κομπωδεστέρους : II, 3, 17) — du moins le promet-il —, sans s'interdire pour autant une certaine sorte d'éloge qu'il estime nécessaire à son propos : « le simple discours (ψιλὸς λόγος) n'entraînerait pas facilement quelqu'un à faire œuvre profitable, si l'on n'avait d'abord montré la noblesse de l'action à laquelle on excite l'auditeur » (Pr. 1, 15. Cf. Pr. 2, 4). Il essaiera donc de dégager sobrement la signification spirituelle de la virginité : « quelle plus grande louange (ἔπαινος) faire d'elle que de montrer... qu'elle déifie d'une certaine manière ceux qui participent à ses purs mystères? » (I, 20). Il imitera l'apôtre Paul « qui a caché sous un petit nombre de mots toutes les hyperboles possibles des éloges (ἐγκωμίων), en nommant « sainte et immaculée » celle qui est ornée de cette grâce » (1, 14). Une telle mesure dans l'éloge de la virginité transforme ce traité en une exhortation (παραίνεσις : Pr. 2, 9) efficace, capable d'exciter (παρορμᾶν : Pr. 1, 14) l'interlocuteur à embrasser un état que Grégoire, dans sa discrétion, ne lui propose que sur le mode du conseil (συμβουλή : Pr. 1, 11.16). En finale toutefois, le ton devient plus pressant, avec des interrogations nombreuses, d'un tour personnle (XXIII, 7), puis Grégoire s'efface, son but atteint. A aucun moment, il ne s'est arrêté au détail des observances ascétiques (Pr. 2, 5. XXIII, 1, 1), mais, sur l'ordre de Basile qui lui avait demandé d'écrire ce traité (II, 3, 16), il a essayé, avec son génie propre tourné vers la spéculation, de rassembler et d'organiser les idées-forces d'un nouvel état de vie qu'il admire, et auquel il souhaite attirer des recrues.

Les destinataires

Le codex *Vaticanus graecus* 1907 porte ce titre : « Exhortation aux jeunes gens sur la sublime virginité » (cf. apparat critique, ante caput primum). Rien ne permet de se prononcer sur l'ancienneté, et *a fortiori* sur l'origine de ce titre, mais on doit avouer qu'il rend bien compte des destinataires visés par Grégoire. Celui-ci insiste volontiers sur l'inexpérience de la jeunesse (XXIII, 2, 34.39 ; XXIII, 3, 1 ; XXIII, 5, 2), mais aussi sur son sérieux et sa générosité (XXIII, 6, 13.21). C'est à elle qu'il s'adresse quand il conseille de prendre un guide spirituel (XXIII, 3, 1) et sans doute pense-t-il encore plus directement aux jeunes, quand il évoque « ceux à qui le choix des biens supérieurs est encore possible » (III, 1, 9).

La lecture du traité suggère d'emblée un public surtout masculin : ainsi les désordres qu'il stigmatise vise de mauvais ascètes (XXIII, 3, 12-28 et 4, 3-12 : cf. le genre des articles, pronoms et participes) ; les adjurations finales s'adressent à des hommes (XXIII, 7, 18.19.25.27.35) ; on nous dit encore que la mort a régné depuis le premier homme jusqu'à celui qui a pratiqué la virginité (ὁ παρθενεύων : XIV, 1, 18) ; enfin, on l'a constaté, ce sont toujours des νέοι, et non des jeunes filles, qui sont mentionnés.

Si Grégoire écrit d'abord pour des jeunes gens, il n'exclut nullement les femmes de l'horizon de son discours. Ainsi

oppose-t-il aux embarras de la vie commune le bonheur des vierges unies à l'époux immortel (III, 8, 15-25) ; il évoque la vierge chaste et raisonnable (τὴν σώφρονα καὶ λελογισμένην : XVI, 2, 10), encore que la formule soit peut-être appelée par le thème des épousailles (qui sont le plus souvent d'ailleurs des épousailles de l'*âme*) et par la citation de *Éphés.* 5, 27 (qu'elle se garde pure pour l'époux qui se l'est unie légitimement « elle qui n'a ni tache ni ride »). Mais Grégoire dissipe lui-même toute incertitude en précisant que son enseignement sur le mariage de l'âme et de l'époux incorruptible vaut pareillement des hommes et des femmes (XX, 4, 36).

Enfin ce message porte bien au-delà de la génération présente, jusqu'aux lecteurs futurs qui se rendront ce traité familier : si Grégoire s'est souvenu de Basile en traçant le portrait du guide idéal que les jeunes doivent fréquenter, il l'a peint, nous dit-il, sous des traits assez universels afin que ceux-ci puissent, à chaque époque, se choisir comme directeurs ceux que Dieu désigne sans cesse pour présider à la vie vertueuse (Pr. 2, 20-28).

L'objet du traité

Bien qu'on ne puisse, là encore, rien décider de l'authenticité du titre *De la Virginité*, on reconnaîtra qu'il s'accorde assez bien avec le sujet développé, à condition de s'entendre sur les mots.

Si Grégoire use fréquemment des termes παρθενεύειν (2 fois), παρθένος (5 fois), παρθενία (58 fois), c'est souvent dans des acceptions différentes auxquelles le lecteur devra prendre garde : contrairement à ce qu'on attendrait, il est très rarement fait allusion (XIX, 8 et peut-être III, 1, 12) à cette virginité que saint Augustin définira : « une *intégrité de la chair*, vouée, consacrée, au Créateur même de l'âme et du corps » (*De sancta Virginitate*, VIII ; *PL* 40, 400), et encore le texte le plus explicite vise-t-il l'enfantement virginal de Marie (XIX, 41).

Plus ordinairement, Grégoire entend par virginité une *continence parfaite*, un renoncement absolu à l'exercice légitime de la sexualité : « La virginité marche (ἀντιβαίνει) pour ainsi dire à l'encontre de la nature » (VII, 1, 6). Mortification du corps (νέκρωσις : XIX, 12), elle l'emporte sur la mort puisque le corps, exempt de corruption, n'est pas devenu l'instrument d'une succession mortelle (XIV, 1, 12). « Se rendre étranger à toute sympathie pour son propre corps », « vivre par l'âme seule », « imiter dans la mesure du possible le mode de vie des puissances incorporelles *qui ne prennent ni femme ni mari* » (IV, 8, 7-10), voilà quelques notations par lesquelles Grégoire caractérise la virginité, non sans insister sur cet aspect capital, que la continence corporelle n'est nullement une fin en soi, mais un moyen (διὰ τῆς παρθενίας : II, 2, 20 ; XIV, 1, 6. 28 ; XV, 1, 7 ; XVIII, 1, 2), une aide (συνεργὸς καὶ πρόξενος) qui pourvoit au mariage spirituel de l'âme (XX, 1, 10. Cf. IV, 9, 2), une condition qui favorise la contemplation (V, 22). C'est pourquoi Grégoire invite le lecteur à ne pas se faire de la virginité une idée trop étroite ou trop vile, en s'imaginant qu'une perfection si haute se ramènerait à « une mesquine garde de la chair » (XVIII, 5, 3) : il y faut voir surtout une affaire d'âme (II, 2, 21 ; XV, 1, 5).

Élargissant encore l'usage de ce vocabulaire, Grégoire désigne par virginité *une pureté exclusive de toute faute*, de quelque nature qu'elle soit (Pr. 2, 1), car l'âme serait-elle souillée par un seul vice, elle ne posséderait plus rien en elle d'immaculé (XV, 1, 20). Souiller son cœur par une seule passion, c'est en effet commettre une sorte d'adultère contre l'Époux (XVI, 1, 8) : la vierge purifiera donc les puissances de son âme de toute espèce de vice (XI, 6, 2). Il arrive aussi que Grégoire, cessant de considérer cette pureté sous un jour négatif comme une immunité de tel ou tel mal, résume en la virginité *toute la vie vertueuse*,

puisqu'elle pénètre de son influence toutes les activités de l'âme (XV, 1, 4).

Mais eût-elle tout envahi, la virginité demeurait encore cantonnée dans le domaine de la vie morale ; or voici qu'elle accède à la signification la plus riche, puisqu'elle est un des noms par lesquels Grégoire exprime *la vie divine communiquée à l'homme :* « en parlant de pureté et d'incorruptibilité, on désigne sous un autre nom la virginité » (II, 1, 10). Rien d'étonnant si « elle déifie d'une certaine manière ceux qui participent à ses purs mystères » (I, 21), puisque c'est dans la vie trinitaire que se situe l'archétype de la virginité (II, 1, 1-11).

Enfin, dernière extension du mot, la virginité peut encore évoquer *cet état de vie* qui commence de s'organiser, avec ses lois propres, distinct de la vie commune (κοινὸς βίος) : ὁ ἐν παρθενίᾳ βίος (III, 8, 16 ; XIII, 3, 8 ; XIV, 4, 4), ὁ τῆς παρθενίας βίος (Pr. 1, 6). C'est un mode de vie (πολιτεία : XI, 4, 4 ; XII, 2, 61 ; XXIII, 1, 15), une manière nouvelle de se conduire (διαγωγή : XXIII, 2, 8), une profession respectable et pure (σεμνὸν καὶ καθαρὸν ἐπιτήδευμα : XXIII, 4, 12), un noble idéal de vie (τοῦ βίου τούτου σεμνότης : XXIII, 5, 13), une stricte discipline de vie (ἀκρίβεια : XXIII, 1, 13 et 2, 8. Cf. titre du ch. VI), une « philosophie » (Pr. 1, 20 ; XXIII, 1, 2), un art et une science de vie divine (τέχνη καὶ δύναμις : IV, 9, 6). Ces expressions méritent d'autant plus d'attention que les termes techniques apparentés à μοναχός, ἀσκητής, n'apparaissent point ici.

On se souviendra donc, en lisant ce traité, de la polyvalence envahissante du mot παρθενία, signifiant tour à tour l'intégrité d'un corps voué à Dieu, la continence absolue, l'exclusion de toute faute morale, la vie vertueuse considérée dans sa totalité, la plénitude de la vie divine communiquée à l'homme, enfin un état de vie tranchant sur la vie du commun ; on constatera aussi que souvent Grégoire glisse insensiblement d'un sens à l'autre, à moins

qu'il n'en ait plusieurs en tête dans le même instant, comme un musicien saisit d'un coup les harmoniques d'une note.

Le canevas de l'ouvrage

Grégoire a pris soin d'annoncer dans sa Lettre-Préface les grandes lignes de son ouvrage : éloge de la virginité, perfection propre de la nature divine (Pr. 1, 15 et ch. I-II) ; comparaison avec les embarras de la vie commune (Pr. 1, 18 et ch. III) ; description de la vie philosophique à laquelle ne peut atteindre l'homme engagé dans les soucis du monde (Pr. 1, 20 et ch. IV-IX) ; recherche de l'objet véritablement désirable au-delà du sensible et des concepts (Pr. 1, 23 et ch. X-XI) ; invention d'une méthode pour y accéder (Pr. 1, 26 et ch. XII) ; mémoire des saints qui se sont illustrés dans le célibat (Pr. 2, 14 et ch. VI et XIX) ; évocation discrète de Basile le directeur idéal (Pr. 2, 20) pour inviter les jeunes à se choisir un guide spirituel (Pr. 2, 26 et ch. XXIII, 6).

Si Grégoire reste fidèle à ce plan d'ensemble, s'il aime à souligner les articulations de l'ouvrage (Pr. 1, 15 et 2, 3. 17), s'il condamne les longs discours (I, 25) et se flatte de négliger les questions de détail (VII, 2, 13), il s'abandonne aussi à des digressions (Pr. 2, 4), avançant selon une démarche sinueuse avec des rappels (XIV, 2, 3) et des retours (XV, 1, 13). Il affecte un ton bonhomme — habileté de rhéteur, sans doute ! — pour marquer ses transitions : « mais en voilà assez là-dessus » (XVIII, 1, 35) ; « quelques petites considérations supplémentaires rendront ces vérités plus évidentes » (XIII, 3, 8) ; « avançons dans la suite de ce traité » (VIII, 3). Aux psychologues de faire la part de l'artifice et de la timidité en certaines précautions prudentes (XIV, 1, 3 ; XVIII, 2, 18).

Dès l'abord, Grégoire a donc pris soin d'annoncer les grandes lignes de son traité ; il n'a pas dissimulé son but, qui était d'attirer des recrues à l'état de virginité ; il laissait

deviner l'auditoire de jeunes auxquels il s'adressait. Quant à nous, éclairés sur ce contexte et sur le dessein de l'auteur, il nous faut maintenant essayer d'extraire de son œuvre le message qu'il a livré : une étude méthodique du langage, attentive aux récurrences ou aux variations autour de certains thèmes, permet parfois de descendre dans une pensée plus profondément que ne l'aurait pu faire l'auteur lui-même.

II. La virginité de Dieu

« Dieu fit l'homme à son image et ressemblance » : ce verset de la *Genèse* (1, 27), même s'il n'est cité qu'une fois dans le *De Virginitate* (XII, 2, 4), commande toute la doctrine du traité, car la virginité paradisiaque du premier couple humain sera la réplique, sur un mode créé, de la virginité de Dieu. Dans la perspective du platonisme christianisé qui est le sien, Grégoire continue de nommer le Dieu de la Révélation avec les appellations des philosophes : celui-ci demeure donc pour lui le Bien (τὸ ἀγαθόν : X, 1, 34 ; XI, 6, 10) et surtout le Beau (τὸ καλόν : XI, 5, 17 ; XI, 6, 9 ; IV, 8, 14). A la suite de saint Jean et de saint Paul, fût-ce au prix de quelques retouches dans les textes, il nomme encore Dieu Sagesse en soi (αὐτοσοφία), Joie, Paix (XVII, 2, 6), Vérité (XVII, 2, 7 ; XX, 1, 6). Dissertant sur les vertus, il est tout naturellement porté à se référer à Dieu, la vertu parfaite (ἡ παντελὴς ἀρετή : XVII, 2, 16). Grégoire se fait de même l'écho d'une longue tradition quand il projette en Dieu, ou qu'il retrouve plutôt en lui, comme en leur source, l'incorruptibilité et la pureté qu'il voit resplendir, en vertu d'une participation, dans l'homme créé à son image : « on emploie ces termes — et Grégoire cite précisément ἄμωμος (immaculé) — au sens propre et premier pour la gloire du Dieu incorruptible » (I, 18). Au même titre que le Beau et que le Bien, « le Pur est au sens propre, premier et unique, le Dieu de tous les êtres » (XI, 6, 9). Il va sans dire que ces attributs d'incorruptibilité, de pureté — d'impassibilité aussi —, conçus analogiquement à partir des créatures, excluent en Dieu non seulement toute imperfection morale — cela va de soi —, mais plus radicalement encore toutes les formes de devenir et de contingence (φθορά et πάθος) qui affectent les créatures, celles surtout qui sont engagées dans la matière. Ces négations du langage toutefois ne doivent pas induire en erreur, car elles traduisent non pas un manque mais une plénitude.

Suivant la même ligne de pensée, Grégoire situe en Dieu l'archétype de la virginité. Déjà Athanase d'Alexandrie, dans son discours *Contra Arianos* (I, 28 ; *PG* 26, 69 AB), tout récemment Basile dans son traité *Adversus Eunomium* (II, 23 ; *PG* 29, 621 BC) avaient mis en garde contre des anthropomorphismes trop faciles, et rappelé la transcendance de la génération éternelle du Verbe, exempte de toute passion (ἀπαθής), mais personne, avant Grégoire de Nysse, n'avait parlé d'une génération virginale en Dieu. Or « l'idée de cette grâce accompagne celle de Père incorruptible : c'est bien un paradoxe que la virginité soit trouvée chez un Père, qui possède un Fils et l'a engendré sans passion » (II, 1, 2). Elle a partie liée avec la Personne du Fils : « elle est comprise en même temps que le Dieu Fils unique, chorège de l'incorruptibilité, puisqu'elle a resplendi simultanément avec la pureté et l'impassibilité de sa génération : encore le même paradoxe que la virginité achemine à la pensée d'un fils » (II, 1, 5). La théologie du Saint-Esprit, surtout au stade de développement où elle se trouvait alors, ne permettait pas d'associer ainsi la virginité à la procession de la troisième Personne. Grégoire remarque pourtant que la virginité « est contemplée également dans la pureté essentielle et incorruptible du Saint-Esprit, car en parlant de pureté et d'incorruptibilité, on désigne sous un autre nom la virginité » (II, 1, 8).

Ainsi, selon Grégoire, c'est le mystère de la génération éternelle dans la Trinité qui donne signification à la virginité chrétienne ici-bas. Mais avant de se refléter en des êtres de chair et de sang, la virginité de Dieu rayonne sur les milliers d'anges qui l'approchent : « ces puissances incorporelles 'qui ne prennent ni femme ni mari' et dont l'œuvre, le soin, la perfection consistent à contempler le Père de l'incorruptibilité, et à embellir leur propre nature selon la beauté de l'archétype, en l'imitant dans la mesure dont elles sont susceptibles » (IV, 8, 10). Cédant à son lyrisme, Grégoire personnifie la Virginité qu'il salue comme « concitoyenne de la nature hypercosmique tout entière, puisque son impassibilité lui donne rang parmi les puissances supérieures » (II, 1, 11) et qu'elle danse en chœur avec les puissances hypercosmiques près du Père des Esprits (II, 3, 2). Grégoire de Nysse a donné ses lettres de noblesse à la virginité chrétienne, non seulement en la rattachant aux anges qui gravitent dans la sphère du divin — d'autres l'avaient fait avant lui —, mais en la reliant, plus haut encore, au mystère de la génération éternelle dans la Trinité.

III. La création de l'homme à l'image de Dieu

Après les anges, l'homme enfin est appelé à participer à la vie de Dieu : l'homme, commente Grégoire, « œuvre et imitation » (μίμημα) de la nature divine » (XII, 2, 2), « image et similitude (εἰκὼν καὶ ὁμοίωμα) de la puissance qui règne sur tous les êtres » (XII, 2, 11). En ces brèves citations, apparaît tout le vocabulaire dont use Grégoire pour exprimer les liens de ressemblance de l'homme à Dieu : ὁμοίωμα (ailleurs ὁμοιότης, ὁμοίωσις), μίμημα (ailleurs μίμησις), εἰκών, sans qu'il établisse de distinction technique entre εἰκών et ὁμοίωσις, ni ne manifeste une préférence pour tel ou tel de ces différents termes.

Cette ressemblance, précise Grégoire, s'inscrit *dans l'âme* dont « la Beauté déiforme est faite à l'imitation du prototype » (XII, 2, 48. Cf. aussi XII, 2, 51). N'est-ce pas sur la drachme de nos cœurs que fut inscrite dès l'origine l'auguste image du Roi (XII, 3, 32)? A aucun moment, Grégoire ne s'attarde à détailler les richesses qu'implique en l'âme cette similitude, car, s'il évoque l'état paradisiaque, c'est surtout dans des allusions fugitives, par antithèse avec l'état de l'homme déchu, avec l'état eschatologique de l'homme restauré, avec l'état prophétique du célibat chrétien. Voici pourtant quelques traits qui valent surtout par leur résonance et leur convergence, pour suggérer ces dons de l'âme : « image du Dieu incorruptible » (XII, 2, 58), impassibilité (XII, 2, 6-9), béatitude (XII, 4, 16), beauté (XII, 2, 63 et 3, 3), liberté de choix (XII, 2, 13), rectitude du jugement moral (XII, 4, 7), orientation vers la Vertu (XII, 2, 40). L'homme cueillait le Bien dans sa pureté, sans mélange et sans participation au mal, vivant avec Dieu seul et possédant ces délices sans interruption ni fin (XIII, 1, 28), regardant avec assurance le visage de Dieu (παρρησία : XII, 4, 6). Il ne fait pas de doute que ces notations, dans leur convergence, suggèrent une participation à la vie divine — Grégoire emploie même une fois le mot de « parenté » (συγγενής : V, 6).

Il serait vain toutefois d'essayer, au nom d'une théologie postérieure plus élaborée, de faire en ces textes la part de la nature et de la grâce. L'anachronisme serait plus ridicule encore d'y flairer un certain Baïanisme ! Hans von Balthasar a exorcisé de façon définitive ces mauvaises querelles : « la gratuité de la grâce », écrit-il, « n'est pour Grégoire nullement liée à l'hypothèse d'une nature pure. Elle se définit non pas à partir de l'homme, mais uniquement à partir de Dieu, par la μετουσία de sa vie intime. La vraie preuve de la gratuité complète de la grâce ...(tient en ce que) Grégoire affirme sans cesse deux choses : la proximité de Dieu de l'homme divinisé, et l'absolue transcendance du même Dieu, qui reste éternellement inappro-

chable et infiniment distant » (*Présence et Pensée*, p. 89). Aussi Grégoire parle-t-il de « la *grâce* d'image qui appartenait en propre à la *nature* » (du premier homme) (XII, 2, 51), et de « la *munificence* de Dieu qui a *gratifié* notre *nature* de la ressemblance avec Lui » (XII, 2, 68). Il s'agit, bien entendu, d'une nature concrète, hic et nunc divinisée.

On peut se demander, avec quelque inquiétude, quelle place tient le *corps* dans cette nature humaine déiforme ? Grégoire n'exprime-t-il pas souvent le désir de se libérer de toute solidarité avec lui (IV, 8, 7) et de vivre par l'âme seule (IV, 8, 9) ? Ne serait-ce point nostalgie d'une condition primitive antérieure au péché où l'homme n'aurait été qu'une âme à l'image de Dieu ? Malgré une citation de saint Paul (*ICor.* 15, 47) sur « le premier homme né de la terre » (XII, 2, 36), et l'usage du mot πρωτόπλαστος (XII, 4, 4 ; XIII, 1, 23 ; XIV, 1, 17), il semble que Grégoire, plus ou moins consciemment, conçoit la nature humaine antérieure au péché comme une nature quasi angélique ; mais on ne voit point encore apparaître ces hypothèses hardies, proposées dans le *De hom. opificio*, sur la double création et l'origine de la sexualité. Il glisse une brève allusion, biblique d'inspiration, à la personne d'Ève et à la continence du premier couple humain : Adam « ne trouvait de délices que dans le seul Seigneur et se servait à cette fin de l'aide qui lui avait été donnée, selon cette insinuation de l'Écriture : Il ne la connut point avant qu'ils eussent été bannis du Paradis » (XII, 4, 8) : vie angélique et virginale, bien que la formule ne soit pas employée. Mais une phrase porte en germe les spéculations futures : « L'homme n'avait pas en lui-même, par nature, ni comme propriété essentielle jointe à sa nature, la capacité de pâtir et de mourir (τὸ παθητικόν τε καὶ ἐπίκηρον) ... C'est plus tard que s'insinua en lui la nature passible (τὸ πάθος), après cette première organisation » (XII, 2, 6) : πάθος, mot polyvalent qui implique non seulement les impulsions

mauvaises, mais encore toutes les servitudes biologiques, animales, d'un être allié à la matière.

IV. La chute du premier homme

Le péché d'Adam

On verra la part extrêmement réduite faite au Démon dans ce traité, même lorsque Grégoire commente le récit de la chute du premier homme. Quel contraste avec la littérature spirituelle des Pères du Désert ! Quelques allusions seulement, d'inspiration biblique, au serpent, mauvais conseiller (XIII, 1, 19), à la tromperie dont Adam ou Ève furent victimes (XII, 2, 18 ; XII, 4, 12.17) : Grégoire, soucieux d'affirmer la pleine liberté de l'homme, laisse dans l'ombre ce comparse. Dieu moins encore ne saurait être mis en cause : « Ce malheur qui domine maintenant sur l'humanité, c'est l'homme... qui... l'a volontairement attiré (ἐθελοντής), devenu lui-même inventeur (εὑρετής) de la malice, et non point découvreur (εὑρών) d'une malice créée par Dieu » (XII, 2, 17-20). Deux longues comparaisons, celle de l'homme qui fermerait les yeux à la lumière, ou celle de l'architecte qui exclurait les fenêtres du plan de sa maison, rejettent sur l'homme seul la responsabilité de ses ténèbres (XII, 2, 22.32) : « Ainsi le premier homme... avait de par sa nature le beau et le bien en son pouvoir..., mais c'est contre son intérêt qu'il a volontairement (ἐθελοντής) ouvert la voie aux choses contraires à sa nature, lorsqu'il s'est donné l'expérience du mal, en se détournant de la vertu par son propre choix (τῇ ἰδίᾳ προαιρέσει) » (XII, 2, 35-41). Grégoire accumule comme à plaisir en ces pages les mots exprimant activité volontaire, libre décision, choix (ἑκουσίως, ἑκών, προαίρεσις, ἐθελοντής, etc.) pour inculquer cette vérité que le mal n'a aucune réalité ontologique, qu'il n'existe que dans et par l'élection d'une volonté libre : « De mal situé en dehors d'un choix, que l'on verrait avec une subsistance propre dans la nature des

êtres, il n'y en a pas : toute créature de Dieu est belle » (XII, 2, 41-44). Formules vigoureuses qui condamnent un dualisme, toujours plus ou moins latent, manichéen ou de toujours !

Sur quoi s'est porté ce choix, ce choix pervers, qui allait contre la nature intime de l'homme ? Grégoire donne la réponse en commentant l'interdit porté contre l'arbre de la connaissance du bien et du mal (*Gen.* 2, 9). Son fruit est pernicieux parce qu'il offre conjointement, mêlé l'un à l'autre, du bien et du mal (c'est le sens du τε καί introduit par Grégoire dans le texte biblique : τοῦ γνωστοῦ καλοῦ τε καὶ πονηροῦ : XIII, 1, 25), alors qu'Adam était invité à cueillir le bien dans sa pureté, sans mélange et sans participation au mal (καθαρὸν καὶ ἀμιγὲς καὶ ἀμέτοχον : XIII, 1, 26), c'est-à-dire à demeurer avec Dieu seul (μόνου), à ne point mêler (συγκαταμιγνύειν) à la jouissance du Bien ce qui entraîne à son contraire (XIII, 1, 27-29). L'homme se laisse séduire par cette mixture frelatée et commence de juger du Bien « d'après le goût et la vue » (XII, 4,7 ; XIII, 1, 20), selon les apparences, les illusions. Mais renoncer au bien dans sa pureté, c'était du même coup installer dans son être les compromissions, les divisions, la dispersion.

Le châtiment suivit : banni (XII, 4, 10), expulsé (XII, 4, 14) du paradis, le premier couple humain fut envoyé en exil (XII, 4, 22 ; XIII, 1, 3), dans la région malsaine et pénible (XII, 4, 22) qui est la nôtre.

L'image de Dieu en l'homme déchu

Mais le châtiment était inscrit au plus profond de son être : quelles conséquences résultèrent pour l'homme du fait qu'il s'était détourné de la vertu — de Dieu — par son propre choix (XII, 2, 40) ? Le mot déchéance revient plusieurs fois dans le texte (ἐκπίπτειν, ἔκπτωσις : XII, 2, 54 ; XII, 4, 17).

On notera un certain flottement dans les expressions

de Grégoire : l'image de Dieu inscrite dans l'âme est-elle détruite ? ou n'est-elle qu'obscurcie par le péché ? « L'âme, dit-il, ne conserva (διέσωζεν) plus désormais cette grâce d'image qui lui était propre et selon sa nature » (XII, 2, 51) ; l'homme perdit (ἀπώλεσε) ce privilège d'être image du Dieu incorruptible (XII, 2, 58), « et revêtit en échange par le péché l'image corruptible et fangeuse » (XII, 2, 59). Malgré ces quelques notations, dans leur contexte même, Grégoire semble bien affirmer une certaine permanence de l'image divine, demeurant malgré les souillures : « La beauté déiforme de l'âme... a été obscurcie (κατεμελάνθη) comme un morceau de fer par la rouille (ἰῷ) de la malice » (XII, 2, 48-50). En tombant dans le bourbier du péché, l'homme voit sa beauté recouverte par un « revêtement terreux » (γηΐνου καλύμματος : XII, 2, 62) ; la parabole évangélique de la drachme suggère « que l'image du roi n'est point entièrement perdue », mais seulement « cachée sous l'ordure » (ὑποκεκρυμμένην : XII, 3, 22-24). Ici Grégoire dissipe tout équivoque sur sa pensée, puisqu'il envisage simultanément les deux hypothèses pour en exclure une. La souillure du péché est étrangère (ἀλλότριον) à la nature de l'âme (XII, 2, 63), quelque chose d'adventice (ἐπιγινόμενον : XII, 3, 2), qui recouvre « le bien de Dieu » sans que celui-ci puisse être « jamais séparé de notre nature », même s'il arrive qu'il « soit inconnu et ignoré », étouffé par les soucis et les plaisirs. Quoi qu'il arrive, le Royaume de Dieu reste au dedans de nous (XII, 3, 6) : l'âme marquée par Dieu ne peut en perdre complètement la marque. L'effort de purification consistera précisément à remettre en lumière « la beauté cachée de l'âme » (XII, 3, 3), à restaurer en son état primitif l'image divine actuellement cachée par la souillure de la chair » (XII, 4, 3).

Les passions

Même s'il garde inscrite au plus profond de son être la marque indélébile de son origine divine, l'homme déchu n'en subit pas

moins une transformation radicale : il vit désormais sous le régime des passions, des πάθη, mot d'extension fort large, désignant soit les souffrances corporelles (III, 7, 13-18 ; III, 10, 12), soit les impulsions vicieuses de l'âme, soit la condition humaine asservie à la « chair de péché ». Dans ce traité du moins, une note péjorative s'attache toujours au mot πάθος, aussi Grégoire répugne-t-il à donner ce nom à « ces puissances de l'âme » (δυνάμεις) que le Créateur a fabriquées pour nous servir d'instruments et d'outils, que le νοῦς dispose en bon ordre et utilise, selon leur fin propre, pour le bien (XVIII, 2, 16). Ces puissances qui cohabitent dans l'âme avec la raison, à savoir l'appétit concupiscible (ἐπιθυμητικὴ δύναμις : XI, 3, 6) et l'appétit irascible (ἡ κατὰ ὀργὴν ἐγγινομένη διάθεσις : XII, 3, 39), existaient, bien sûr, avant le péché, susceptibles d'un bon ou d'un mauvais emploi ; mais c'est lorsque ces puissances ont été égarées, qu'elles ont échappé au contrôle de la raison et qu'elles sont devenues vicieuses, que Grégoire les désigne du nom de πάθη, englobant aussi sous ce mot tout leur cortège de souffrances, avec ultimement la mort.

Grégoire lie expressément leur apparition au péché du premier homme : « En ce temps là, un plaisir (ἡδονή) introduit par tromperie, fut le commencement de la déchéance. Après ce sentiment de plaisir, suivirent de près la honte, la crainte, ainsi que ce fait de ne plus oser paraître dès lors aux yeux du Créateur» (perte de la παρρησία : XII, 4, 16-20). Ces passions, et, avec elles, le plaisir de vaine gloire (IV, 5, 25-34), la volupté sexuelle et les autres, se rattachent toutes, comme des espèces, à la passion générique du plaisir. Dans leur sillage s'avancent la souffrance et la mort (XII, 2, 9) : « C'est plus tard (après le péché) que s'insinua (en l'homme) la nature passible .» Grégoire entend ici le mot dans son acception la plus large, y comprenant non seulement les puissances de l'âme dévoyées par des vices, mais les souffrances et la mort

qui les sanctionnent. Désormais la nature déchue entraîne par un enchaînement inexorable (ἀκολούθως) dans son cours torrentueux les πάθη (IV, 6, 27). Aussi Grégoire ne cesse-t-il de stigmatiser leur malfaisance : esclavage (δουλοῦσθαι), infirmité (ἀρρωστήματα : IV, 3, 7), aveuglement (τυφλότης : IV, 3, 12).

L'éveil de la sexualité

Le thème des tuniques de peaux (δερμάτινοι χιτῶνες) dont Dieu revêtit Adam et Ève après leur péché (*Gen.* 3, 21) apparaît ici chez Grégoire pour la première fois : revêtement de peaux *mortes* (ἡ τῶν νεκρῶν δερμάτων ἐπιβολή : XII, 4, 5.20), précise-t-il, pour en mieux marquer sans doute la signification. Ces tuniques désignent non point le corps humain, comme l'aurait pensé Origène, mais « les pensées de la chair » (XIII, 1, 12 : τὸ φρόνημα τῆς σαρκός), lesquelles mènent à la mort (*Rom.* 8, 6). Grégoire y voit le symbole de la nature humaine déchue, asservie aux πάθη, et particulièrement aux convoitises sexuelles. Avant sa faute, Adam vivait nu, sans ce vêtement de peaux mortes (XII, 4, 5), sans honte, sans crainte, ne cherchant de volupté que dans le seul Seigneur et se servant à cette fin de l'aide (βοηθός) placée par Dieu à ses côtés (XII, 4, 9). « Il ne la connut point avant qu'ils eussent été bannis du paradis » (XII, 4, 10). Simple coïncidence, dans cette notation ? — Non, car Grégoire s'interrogera plus tard sur ce qu'aurait été la propagation de l'espèce humaine, au paradis, si l'homme n'eût point péché. On peut sourire de ces spéculations sur un mode de reproduction angélique ; il n'empêche qu'elles sont très significatives de l'anthropologie de Grégoire[1] : l'exercice de la sexualité n'entrait pas dans le plan primitif de Dieu ;

3. Cf. l'intéressant article de Fr. Bourassa, « La Virginité dans l'état d'innocence », dans *Sciences Ecclésiastiques*, t. VI (1954), p. 249-257.

il est ajouté à la nature, comme une rançon du péché, mais aussi dans un dessein de miséricorde.

Le mariage au service de la mort

Ainsi s'éclairent d'étranges formules de Grégoire concernant le mariage « dernier degré dans l'éloignement de la vie paradisiaque » (XIII, 1, 7). Le mariage aurait partie liée avec la mort : « l'union corporelle travaille à produire des corps mortels » (XIII, 3, 10) ; « la procréation corporelle n'est pas plus principe de vie que de mort » (XIV, 1, 5) ; « le mariage fournit à la mort sa matière et lui prépare des gens destinés à mourir, tels des condamnés » (XIV, 1, 34). Singulier pessimisme de ne voir dans le mariage rien d'autre qu'un pourvoyeur de la mort !

Il semble en effet que Grégoire soit hanté par cette puissance maléfique de la mort (δυναστεία, δύναμις, κράτος : XIV, 1, 2.30.34). Il la personnifie, à l'exemple de S. Paul (*Rom.* 5, 14), évoquant son règne depuis Adam (XIV, 1, 17-25), son cheminement de génération en génération, attachée à la trace de tout homme dès son entrée en ce monde. Qui pourra lui barrer la route ? Cette tyrannie, c'est pourtant l'homme qui se l'est imposée à lui-même : « Le malheur qui domine maintenant sur l'humanité, c'est l'homme qui l'a volontairement attiré..., devenu lui même inventeur de la malice et non point découvreur d'une malice créée par Dieu : car Dieu n'a pas fait la mort » (XII, 2, 17-20). Grégoire pense ici à la mort biologique, qui est la sanction et l'expression, au plan physique et sensible, d'une rupture mortelle avec Dieu, perpétrée par le péché, celui d'Adam tout le premier — « Nous savons que la chair, à cause du péché, est soumise à la mort » (XIII, 2, 11) — ; mais cette sentence prête à bien des ambiguïtés et permet de déceler peut-être un des nœuds secrets de la pensée de Grégoire : la chair, c'est-à-dire la conduite de l'homme mauvais ? sa condition corporelle ? son activité sexuelle ?

Grégoire, selon une dialectique insaisissable, passe d'un sens à l'autre, à son insu ou à dessein, ce qui contribue à jeter un certain discrédit sur l'œuvre de chair : ainsi dans ce passage, après avoir rappelé que « la chair est soumise à la mort », le voit-on enchaîner aussitôt : « la génération selon la chair tient en réserve dans l'être engendré la puissance qui travaille à sa dissolution » (XIII, 3, 1). Sexualité et mort sont pour lui intimement liées parce qu'également séquelles du péché : ces corps « au service de la vie corruptible », « instruments d'une succession mortelle », chaînons dans une « série continue de corruption et de mort » (XIV, 1, 14-17), « fructifient pour la mort » (XIV, 4, 8). Dans la mesure même où il prolonge la chaîne des générations, l'homme retarde la manifestation du grand Dieu lors de la parousie (XIV, 4, 10). Plus tard, Grégoire verra dans cette distension temporelle à figure d'éternité un moyen de réhabilitation, de rédemption, octroyé à l'homme par la générosité divine. Cet aspect n'est pas même pressenti ici : aucune restriction à ce pessimisme, à moins que l'on ne veuille en découvrir une dans ce tableau de nos premiers parents « couverts de peaux mortes et envoyés ainsi en exil, dans cette région malsaine et pénible où le mariage fut inventé pour consoler de la mort » (XII, 4, 23).

V. La virginité triomphe de la mort

Victoire sur la mort

Pris dans un engrenage de péché (XII, 2, 46) et de maux (XIII, 1, 21), emporté par un flot de malice qui va se répandant à l'infini (XII, 2, 47), l'homme peut-il échapper à ce destin qui est le sien depuis le péché d'Adam ? — Oui, à condition de repasser en sens inverse par les étapes qu'a parcourues Adam, et que nous avons parcourues avec lui, quand nous sommes sortis du paradis, expulsés avec notre ancêtre (XII, 4, 14). Puisque le mariage constitue le dernier degré dans

l'éloignement de la vie paradisiaque, c'est donc à lui qu'il faudra renoncer en tout premier lieu, comme font les exilés qui rebroussent chemin à partir de la dernière étape où ils étaient parvenus (XIII, 1, 3). Si le mariage est au service de la mort, la virginité affranchit de sa tyrannie. « Ceux qui ont rompu avec (la génération charnelle) ont fixé en eux-mêmes une limite (περιγραφή) à la mort, l'empêchant d'avancer plus loin par leur entremise (προελθεῖν δι' ἑαυτῶν) ; ils se sont placés eux-mêmes comme une frontière (μεθόριος) entre la vie et la mort, et ont contenu celle-ci dans sa poussée en avant » (XIV, 1, 6-10). La mort ne peut passer outre à la virginité (παρελθεῖν) mais trouve là son terme et sa dissolution (XIV, 1, 11). « Ce corps qui n'a pas travaillé au service de la vie corruptible », « qui n'a pas accepté de devenir l'instrument d'une succession mortelle », « interrompt la série continue de corruption et de mort qui s'étend dans tout l'intervalle entre le premier homme et la vie de celui qui pratique la virginité » (XIV, 1, 13-18). Grégoire n'avait peint en couleur sombre le mariage, allié à la mort, que pour mieux montrer le triomphe de la virginité qui retrouve déjà, en quelque sorte, l'immortalité paradisiaque.

Les hérauts de la virginité avant le Christ

C'est le Christ et sa Mère qui de nouveau introduiront dans le monde la Virginité, mais déjà, dans l'Ancien Testament, de saints personnages ont annoncé par leur vie cette économie nouvelle. La prophétesse Mariam, sœur d'Aaron, qui, lors du passage de la Mer Rouge, marchait en tête du chœur des femmes avec son tambourin, en donne le plus illustre exemple : elle aurait été la première à pratiquer la virginité, si l'on saisit bien l'allusion de l'Écriture à ce tambourin fait de peau morte — la virginité mortifie le corps —, qui rend un son éclatant lorsqu'il est préservé de toute humidité (XIX, 8). Nulle part d'ailleurs dans l'Écriture — les doctes l'ont remarqué —, elle n'est dite la femme ou la mère de quiconque : elle n'est jamais désignée que sous l'appellation de sœur d'Aaron. Aussi est-ce bien plutôt le chœur des vierges qu'elle conduisait, et déjà par sa virginité elle préfigurait, au sens typique, Marie, la Mère de Dieu. Voilà ce que lisent dans les Écritures ceux qui les entendent non pas selon la chair, mais spirituellement (XIX, 27).

Deux grands prophètes, Élie et Jean-Baptiste, sont loués pour avoir « offert au Seigneur leur désir pur et net de toute attache passionnée pour la matière, sans s'occuper ni de tendresse pour des enfants, ni de soucis d'épouses, ni d'aucun autre sentiment humain » (VI, 1, 28). Ils ne seraient point parvenus au degré héroïque d'ascèse que l'on sait « s'ils s'étaient laissés amollir par les voluptés corporelles dans le mariage » (VI, 1, 37). Ainsi par leur continence héroïque, Mariam, Élie et Jean-Baptiste préfiguraient-ils cet état de l'humanité recréée par le Christ.

VI. Le Christ réintroduit la virginité dans le monde

L'incarnation virginale du Fils de Dieu en Marie

Enfin la puissance de la mort touche à son terme, « trouvant une borne qu'il lui est impossible de dépasser » (XIV, 1, 22) en la personne de celle que Grégoire appelle « Marie immaculée » (II, 2, 18), la « Sainte Vierge » (XIX, 40), « Marie, la Mère de Dieu » (XIX, 6 ; XIV, 1, 24). « Quand la mort, après avoir régné d'Adam jusqu'à elle, s'approcha d'elle aussi..., en heurtant contre le fruit de sa virginité comme sur un rocher, elle se brisa sur elle » (XIV, 1, 25).

Grégoire découvre d'ailleurs des convenances à l'incarnation virginale en Marie : « La source de l'incorruptibilité, notre Seigneur Jésus-Christ lui-même, n'est pas entré dans le monde par un mariage, afin de montrer par le mode de son incarnation ce grand mystère, que seule la pureté

est capable d'accueillir Dieu quand il se présente pour entrer » (II, 2, 11).

On notera que, selon une vue très juste de l'économie de l'Incarnation, c'est le Christ que Grégoire nous présente comme réintroduisant la virginité dans le monde : il est le fruit de la vierge sur qui se brise la mort ; il est la source de l'incorruptibilité. Le rôle de Marie consiste à lui être associée pour qu'il puisse naître virginalement et, par là, opérer le salut du monde. Aussi Grégoire insiste-t-il sur cette maternité virginale dans laquelle l'enfantement n'a pas détruit la virginité, pas plus que la virginité n'a empêché une femme de porter en son sein (XIX, 41).

Les vierges associées au mystère de l'Incarnation

Grégoire met expressément en relation avec le mystère de l'incarnation virginale la vocation des vierges : elles prolongent, ontologiquement si l'on peut dire, ce qui s'est réalisé alors, et leur rôle ne se borne pas à une pure imitation, inspirée par un conseil.

Elles aussi triomphent de la mort : « De même que dans le cas de Marie, Mère de Dieu..., ainsi en toute âme qui dépasse la vie charnelle par la virginité, le pouvoir de la mort se brise et se dissout en quelque manière, faute d'avoir où enfoncer son aiguillon » (XIV, 1, 28). Le feu s'éteint si on ne lui offre une matière combustible, bois, chaume, ou balle : « ainsi la puissance de la mort non plus n'exercera pas son activité, si le mariage ne lui en fournit la matière, et ne lui prépare des gens destinés à mourir, tels des condamnés » (XIV, 1, 33). Dans la mesure où elles interrompent la série continue des générations, elles mettent un terme au règne de la mort, lui imposant une limite, une frontière.

Mais il est un autre texte où Grégoire réfléchit plus profondément sur les convenances de l'incarnation virginale, et exprime la signification du célibat chrétien. « Ce qui dans Marie immaculée s'est accompli corporellement quand la plénitude de la divinité a resplendi dans le Christ par la virginité, cela aussi s'accomplit en toute âme qui demeure vierge suivant la raison : non pas que le Seigneur se rende désormais présent corporellement, puisque nous ne connaissons plus le Christ selon la chair, mais il vient habiter spirituellement, et introduit avec lui le Père, comme dit quelque part l'Évangile » (II, 2, 18). Ainsi la virginité attire la présence de Dieu, non seulement celle du Christ, mais celle de toute la Trinité, et cette venue se situe dans le sillage de l'Incarnation.

Réfléchissant sur ces conditions d'accueil à la venue de Dieu, Grégoire en arrive à cette pensée que seule la virginité, celle de Marie, celle des vierges, est capable de Dieu, car seule elle apparaît « complètement étrangère aux passions de la chair » : seule elle se situe dans un état de connaturalité avec la source de l'incorruptibilité, notre Seigneur Jésus-Christ. Elle est d'ailleurs la propriété et le privilège de la nature incorporelle ; c'est par un effet de la philanthropie divine qu'elle est octroyée à des êtres de chair et de sang : Dieu ne se donne qu'à la virginité, mais la virginité qui l'accueille est elle-même un don de Dieu. Son but, en l'octroyant, c'est « que la nature humaine, dégradée par sa condition soumise aux passions, saisisse comme une main tendue cette participation à la pureté, de nouveau se redresse et laisse ramener ses regards vers le haut » (II, 2, 7).

VII. Restauration de l'image de Dieu par l'ascèse

L'affranchissement des passions constitue la première étape dans la voie du redressement : elle aboutit, pour reprendre une formule centrale de la théologie nysséenne, à la restauration de l'image de Dieu.

Décaper l'image de Dieu dans l'âme

En étudiant la condition de l'homme déchu (cf. p. 156), on a remarqué que l'image inscrite en son âme n'était qu'« obscurcie », « recouverte d'un revêtement terreux », « cachée sous l'ordure », encore qu'« inconnue et ignorée » parfois. Tous les efforts de l'ascèse viseront donc à décaper la drachme royale en « effaçant la souillure », et en « mettant en lumière la beauté voilée de l'âme » (XII, 3, 2) ; elle s'appliquera à « restaurer en son état primitif l'image divine, actuellement cachée par la souillure de la chair » (XII, 4, 2) : ce que Grégoire explique par d'autres métaphores, dépouiller les « tuniques de peaux », c'est à dire les « pensées de la chair » (XIII, 1, 11), purifier l'œil de l'âme de toute chassie, de toute « disposition passionnelle » qui obscurcirait son regard (X, 1, 11).

Retrouver l'« apatheia » primitive

Ces deux derniers exemples, avec l'allusion aux « pensées de la chair » et aux « dispositions passionnelles », nous avertissent que ce qui encrasse l'image, le miroir, ou l'œil de l'âme, ce sont les passions : voilà l'élément « étranger » que l'âme doit « déposer » pour retourner à l'état qui lui est « propre et naturel » (XII, 2, 63-66). Il lui faut retrouver[1] l'indépendance spirituelle dont jouissait le premier homme, quand il communiait à la souveraine « impassibilité » de Dieu. Or quoi de plus « étranger » que la virginité « aux passions de la chair » (II, 2, 17), ou même à « tout acte passionné » (XXI, 1, 7)? Alors que le mariage suscite des passions (IV, 2, 12-15) au point d'en être submergé (XVIII, 5, 23), la virginité au contraire « se tient à l'écart de toute passion qui atteint l'âme en quelque manière » (XVI, 2, 11), elle y verse « un oubli et une amnésie des mouvements passionnels de la nature » (V, 23), elle est cette « philosophie » qui guérit les passions de l'âme (XXIII, 2, 28-29) — les παθή se révélant comme autant d'infirmités (IV, 3, 7) —, encore que l'exercice d'une si délicate « thérapeutique » exige l'aide d'un Directeur expérimenté (XXIII, 2). Elle ranime ainsi, du fait même, l'image de ce Dieu qui n'est « ni tristesse, ni plaisir, ni lâcheté, ni témérité, ni crainte, ni colère, ou quelque autre passion semblable (XVII, 2, 4). Grégoire emploiera dans la suite le mot ἀπάθεια, pour désigner encore un affranchissement, non plus des passions pécheresses, mais des conditions sensibles de la connaissance : tel est, chez lui, le destin de beaucoup de « termes clefs » qui expriment une même notion, mais réalisée analogiquement à différents degrés.

1. Cf. J. Daniélou, *Platonisme: l'apatheia*, p. 92-103.

L'« apatheia », juste milieu entre deux passions

En lisant ce traité, on constatera que l'*apatheia*, au plan de l'ascèse, se manifeste souvent par une certaine habileté à se frayer un chemin — une « route royale », étroite et resserrée — entre deux passions opposées : « Celui qui prend soin de la vie et de la santé de son âme, se gardera dans le juste milieu de l'impassibilité (ἐπὶ τοῦ μέσου τῆς ἀπαθείας), en demeurant indemne de tout mélange et de toute participation avec les passions contraires, juxtaposées de part et d'autre de la vertu » (XVII, 2, 20-23). Dans ce cas, l'*apatheia* coïncide avec la vertu. Et Grégoire, qui prend ici son bien dans *l'Éthique à Nicomaque*, d'illustrer ce fait par les exemples accoutumés — vg. courage encadré par lâcheté et témérité, etc. —, pour ajouter enfin de son propre cru : La chasteté (σωφροσύνη) elle-même constitue un juste milieu (μεσότης) entre le laxisme des mœurs et un rigorisme moral, condamnant le mariage (VII, 2, 15).

Du bon usage des passions

Habitués que nous sommes à entendre vitupérer contre les passions, nous nous étonnons de ces éloges soudains, au chap. XVIII, 3 : l'ardeur, la colère, la haine,

voilà d'excellents chiens de garde pour résister au péché ! La tristesse, qu'on s'en munisse au moment propice du repentir ; la cupidité même, insatiable dans ses aspirations, peut être appliquée à « désirer selon Dieu ». L'important est d'« utiliser en vue du bien chacune de ces « puissances de l'âme » que le créateur a fabriquées pour nous servir d'instruments et d'outils » (XVIII, 2, 16). A l'intelligence, au νοῦς, il revient de disposer toutes choses selon leur finalité propre dans l'intérieur de l'âme (XVIII, 2, 12), de reprendre en mains ces puissances dévoyées que sont les παθή et d'en inverser le cours (cf. IX, 1, 28). La parabole centrale de la drachme décrit ainsi l'ordre rétabli : les « voisines » et « amies » — entendre la raison, les appétits irascible et concupiscible — « regarderont toutes vers le Beau et le Bien, pour la gloire de Dieu, sans plus servir d'instrument au péché » (XII, 3, 37-44). L'*apatheia* ne consiste donc plus à détruire les passions, mais à les redresser, les mieux orienter, les sublimer.

Du bon usage du corps

Le corps lui-même retrouve une place dans cette hiérarchie restaurée, pour servir à son rang. Alors que parfois Grégoire cède à un certain « angélisme » fort suspect, il professe ici une doctrine ascétique très modérée. Si la virginité implique une « mortification du corps » (XIX, 12), s'il faut redouter la satiété parce que « des mouvements passionnels naissent du rassasiement » (XXI, 2, 11), il met en garde contre une exténuation du corps qui deviendrait un obstacle pour la contemplation : « le but suprême de l'abstinence, c'est de viser non point à accabler le corps, mais à faciliter les fonctions de l'âme » (XXII, 2, 25) : d'où certains conseils apparemment inattendus sur un régime de juste équilibre en matière d'alimentation (XXII, 2), et des concessions faites à la jouissance, à laquelle on reconnaît quelque utilité (XXI, 2). L'image qui s'impose ici est celle du νοῦς, conducteur de char, tenant fermement en mains les rênes du corps (XXII, 2, 13).

Plénitude de la vie vertueuse

La lutte contre les passions constituait la face négative de la restauration de l'image : le côté positif apparaît avec la culture des vertus. La virginité placée comme fondement de la vie vertueuse (XVIII, 1, 28), puis appelée à inspirer toutes les bonnes actions de l'âme (XV, 1, 5 ; II, 1, 15), en arrive à exprimer l'ensemble de l'activité vertueuse : on ne peut d'ailleurs saisir une vertu, sans tenir aussi les autres (XV, 2, 15). Ce qui, par un nouveau biais, ramène encore à Dieu, la Vertu par excellence (XVII, 2, 16). Dans cette ascèse commandée par une virginité qui « déifie » ses initiés (I, 21), rien donc qui ne tende à restaurer l'image de Dieu en tout son éclat.

Pureté retrouvée

Très souvent l'effort ascétique, la conquête de l'*apatheia* ou l'efflorescence des vertus, sont présentés comme des triomphes de la pureté sur des souillures. Grégoire dispose certes d'un vocabulaire bien fourni pour désigner tout ce qui est impur : « rouille » (ἰός ; XII, 2, 50) de la malice obscurcissant l'âme, « fange » (πηλός : XII, 2, 55), ordure (κόπρος : XII, 3, 24), et « revêtement terreux » (γήινος : XII, 2, 62) couvrant l'image, « bourbier » (βόρβορος : XII, 2, 55) du péché, souillure (ῥύπος : XI, 4, 46) des vices encroûtant le cœur, etc. A ces métaphores, qui visent toutes l'état de l'homme dégradé par le péché, s'ajoutent des mots apparentés aux verbes μολύνειν et μιαίνειν : la souillure qu'ils expriment résulte des voluptés corporelles (XV, 1, 7 ; XXI, 1, 6) parfois, mais plus souvent d'un vice, d'une passion, d'un péché quelconque (Pr. 2, 2 ; XV, 1, 20 ; XVI, 1, 26 ; XVIII, 1, 32). La notion de pureté qui s'y oppose — tout comme celles d'*apatheia*, d'incorruptibilité, ou de virginité — oscille entre diverses significations, qui se prêtent malaisément à des délimitations cartésiennes bien tranchées, mais dépendent du degré de participation

à l'archétype divin de toute pureté[1]. Ne retenons ici que les formules concernant la restauration de l'image, entendue comme une purification[2] : « purifier (ἀποκαθαίρειν) les puissances de l'âme de toute espèce de vice » (XI, 6, 2) ; « purifier (ἐκκαθαίρειν) notre puissance de désir de son attachement passionné aux choses basses » (XI, 3, 8) ; « se purifier (ἐκκαθαίρειν) de la souillure (ῥυπόν) contractée par malice, et mettre en lumière la beauté voilée de l'âme » (XII, 3, 2). C'est la virginité qui lavera de l'eau de sa conduite pure (οἷόν τινι ὕδατι τῷ καθαρῷ τῆς πολιτείας) l'image corruptible et fangeuse, pour que la beauté de l'âme se manifeste à nouveau (XII, 2, 61). N'est-elle pas la « vie pure » (καθαρὸς βίος) par excellence (VII, 2, 19 ; XXIII, 4, 12 et 7, 17) ? La vierge ne manifeste-t-elle pas la pureté (καθαρότης) par toute sa vie (XVIII, 5, 11) ? On sait qu'une telle « pureté » implique une exemption non seulement de fautes charnelles, mais de toute faute morale, mieux encore une plénitude de vie divine. La pureté en effet appartient à Dieu comme un de ses noms propres (XI, 6, 10), puisque Dieu est « seul véritablement saint et immaculé » (ἅγιος καὶ ἄμωμος : I, 23). C'est en vertu d'une participation à cette pureté divine que la virginité rend « immaculé et saint » (I, 17) celui qui la pratique : ceux par exemple que Grégoire appelle avec une précision

1. Sur ces diverses notions, cf. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris 1952 ; P. Chantraine et O. Masson, « Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs : la valeur du mot ἅγος et de ses dérivés », dans *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner*, Berne 1954, p. 85-107.

2. On trouvera dans l'*index verborum* d'autres mots exprimant l'idée de pureté : ἁγνός, ἀμίαντος, ἀμόλυντος, ἄμωμος, ἀνέπαφος, ἄσπιλος, ἄχραντος.. Leur emploi toutefois n'est pas très fréquent dans cet ouvrage ; souvent il est commandé par une citation scripturaire ; le rapport est assez lointain avec le présent problème de la purification des πάθη.

presque technique les « Saints de Dieu » (οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ : XIX, 30. Cf. Pr. 2, 14 ; VI, 1, 42).

La virginité corporelle, toute subordonnée qu'elle soit à la pureté morale et à l'épanouissement de la vie surnaturelle, prend toutefois *valeur de signe :* « l'usage de dire la virginité exempte de corruption (ἄφθορος) témoigne de la pureté (καθαρότης) qui est en elle » (I, 7). Elle reflète sur terre l'incorruptibilité divine : celle du « Père incorruptible » qui « engendre sans passion », quasi-virginalement, son Fils (II, 1, 3-4), celle du Fils, « chorège » et « source de l'incorruptibilité » (II, 1, 5 et 2, 11). La restauration de l'image dans l'âme se réalise donc par une communion gratuite à la « pureté » de Dieu ; la virginité consacrée, en raison de ses affinités avec l'incorruptibilité et l'impassibilité divine, devient le moyen privilégié d'atteindre à cette *purification-divinisation.* On ne s'étonnera pas de retrouver à toutes les étapes de la vie spirituelle — contemplation, expérience mystique et vision dans l'au delà — des allusions à la Béatitude promise aux « cœurs purs » ; toutefois le thème de la *purification* des passions caractérise bien cette première étape, celle de la restauration de l'image par l'ascèse.

VIII. Cheminement de l'âme vers la contemplation de Dieu

A mesure que l'homme décapait des souillures du péché l'image de Dieu inscrite en son âme, Dieu déjà se manifestait à lui. Mais pour accéder à la contemplation de l'invisible, il va devoir s'imposer une nouvelle ascèse beaucoup plus radicale, qui le contraindra jusque dans ses modes de connaître : il lui faut désormais se déprendre du monde sensible, non plus parce qu'il induirait au péché, mais parce qu'il est source d'illusions et d'erreurs ; c'est seulement après avoir opéré ce dégagement qu'il pourra prendre appui sur le sensible pour s'élever à la contemplation des réalités intelligibles, inaccessibles aux sens. Si Grégoire

souvent encore parle de purification, il vise maintenant, au-delà d'une purification morale toujours perfectible, une purification noétique : le chemin qui mène à Dieu passe par la nuit des sens.

Vanité du monde sensible

Grégoire sait reconnaître dans le Cosmos la trace du Créateur — « Les cieux racontent la gloire de Dieu » (XI, 3, 13) —, mais son premier mouvement est plutôt de défiance devant la vanité du monde des apparences : l'influence du « sage Ecclésiaste », comme il l'appelle (IV, 3, 33), rejoint ici celle de ses maîtres platoniciens. Combien d'hommes en effet se sont laissés abuser, cherchant le bien absolu dans les richesses, les honneurs, la gloire, la puissance, les sciences et les techniques (XI, 2, 12 s.) ? Or vaines sont les richesses (IV, 2, 5 ; IV, 3, 15.25 ; IV, 7, 15 ; XI, 5, 10) : « Les hommes se donnent le nom mensonger de maîtres sur des biens qui ne leur appartiennent en rien » (IV, 3, 32) ; vains les honneurs : « qu'ajoutent-ils à ceux qui en sont l'objet » (IV, 3, 24) ; vaines la gloire (XXIII, 2, 43. Cf. III, 2, 14 ; IV, 1, 16 ; IV, 7, 16), la puissance (IV, 2, 5 ; IV, 3, 15. Cf. III, 2, 15 ; IV, 7, 16 ; XI, 2, 12), les sciences et les techniques (XI, 5, 11 ; XI, 2, 13) ; vaine la beauté des corps : « elle passera comme une onde pour aboutir au néant » (III, 3, 38. Cf. IV, 7, 17) ; vaine même la splendeur des cieux : « Le ciel et la terre passeront, selon la parole du Sauveur, et toutes choses attendent nécessairement leur transformation » (IV, 4, 10).

Pour suggérer cette évanescence des biens qui tombent sous les sens, Grégoire prodigue les mots apparentés au verbe ῥέω : ἀπορρέω (IV, 7, 17.23), διαρρέω (III, 3, 38), χειμάρρους (IV, 6, 29 ; IV, 7, 1), ῥεῦμα (IV, 7, 10 ; IV, 6, 20), ἐπιρροή (IV, 7, 8) : tout s'écoule ! Tout est éphémère (πρόσκαιρος : III, 3, 35 ; IV, 3, 21 ; IV, 4, 9.13 ; XI, 2, 20), inconsistant (ἀνυπόστατος : IV, 6, 30), instable (ἄστατος : IV, 7, 11). Les créatures reçoivent du dehors (ἑτέρωθεν) leur beauté, et encore ne sont-elles belles que pour un jour (ποτέ), sous un certain rapport (πρός τι), après l'être devenu et avant de cesser de l'être, susceptibles d'addition (προσθήκη), d'accroissement (αὔξησις), de modification (τροπή) et de changement (ἀλλοίωσις : XI, 5, 15-20) : contingence de la créature, insuffisance radicale qui échappe à quiconque lui prête une valeur absolue.

L'insensé, jouet de toutes les vanités

De cette erreur, Grégoire semble parfois rendre responsables les créatures sensibles elles-mêmes, comme si elles recélaient un fonds de duplicité ; il incrimine leur faux-semblant (III, 4, 16 ; III, 9, 13), leur tromperie (ἀπάτη : IV, 4, 24 ; XI, 2, 20) : « Rien de ce qui paraît dans la vie ne paraît tel qu'il est, mais, selon nos imaginations trompeuses, la vie nous montre des choses pour d'autres, en se jouant des espoirs de ses admirateurs béats, en se camouflant elle-même sous la duperie des apparences (III, 4, 7). Or l'erreur, pas plus que le mal, ne réside dans les créatures : elle habite celui qui ne sait pas les regarder. Elle affecte les sens (VI, 1, 8), particulièrement le goût et la vue (XII, 4, 7 ; XIII, 1, 17), lorsqu'ils sollicitent indûment la raison ; elle se situe dans les créations trompeuses de l'imagination (φαντασίαι : III, 4, 8), dans l'exercice du jugement (κρίσις : VI, 1, 10) qui s'abuse sur le bien absolu ou sur le choix (αἵρεσις : XI, 2, 18) des objets désirables. Comment pourrait-il en aller autrement quand le plaisir (IV, 4, 34), les sens (XI, 5, 13), voire le gosier et le ventre (XI, 2, 15) servent de critère (κριτήριον) dans ce discernement du bien. Et Grégoire de tracer le portrait de l'insensé (ἀνόητος : III, 3, 30 ; III, 4, 13 ; IV, 3, 27 ; IV, 4, 27), en proie à tous les sortilèges du sensible : victime de ses opinions erronées et fallacieuses (ὑπόληψις : XI, 2, 6. Cf. IV, 4, 27), esclave de la vanité (IV, 3, 13), il s'attache à ce qui paraît (XI, 2, 17), s'arrête à la superficie des choses (ἐπιπολαιότερον :

XI, 1, 4) et se trompe sur leur vraie valeur (III, 3, 30 ; IV, 4, 2.26). Comme entraîné lui-même par le flux des phénomènes, il se disperse au gré de ce qui plaît aux sens (VI, 2, 12) : faute d'avoir été éduqué (ἀπαίδευτος : IV, 4, 33 ; V, 10 ; XVII, 2, 5), son intelligence s'est comme épaissie (παχύτης : XI, 2, 2), son regard s'est émoussé (ἀμβλυωπέω : IV, 4, 24), une sorte d'aveuglement (τυφλότης : IV, 3, 12 ; XI, 6, 11) le frappe. On doit s'attendre à ce que Grégoire, faisant flèche de tout bois dans un plaidoyer pour la virginité, présente le mariage comme le lieu privilégié de toutes les illusions ! « La tromperie de cette vie » (IV, 1, 9) n'est-elle pas « un commun principe d'erreur en ces matières » (IV, 2, 11), « le principe et la racine de la sollicitude pour les vanités » (VI, 2, 40) ?

Libération du sensible

Une lecture hâtive pourrait laisser l'impression que Grégoire déprécie sans réserves les biens du monde sensible. L'homme vertueux, il est vrai, prendra de la distance (χωρίζω : VI, 1, 6. Cf. ἀφίστημι : XI, 2, 16) ; il dépassera (ὑπερβαίνω : XI, 3, 4) comme basses et éphémères toutes ces bagatelles qui attirent les désirs des hommes ; il les délaissera (καταλιμπάνω : XI, 3, 16 ; καταλείπω : XI, 5, 9) comme inférieures à l'objet de sa recherche ; à leur égard, il adoptera même volontiers une attitude de mépris (περιφρονέω : IV, 4, 1 ; ὑπεροράω : IV, 4, 9 ; περιοράω : IV, 1, 12). Les épiant de loin (πόρρωθεν), tel un guetteur juché sur un observatoire élevé, il plaindra ceux qui se sont rendus esclaves de telles vanités (IV, 3, 12). On notera toutefois que ces anathèmes visent l'asservissement au sensible plus que le sensible lui-même.

Cette libération prend souvent le nom de purification. Le mot certes éveille encore des résonances morales, mais son accent porte désormais sur un certain dépouillement du sensible au plan de la connaissance. Celui qui a purifié son intellect (ὁ κεκαθαρμένος τὸν νοῦν : IV, 4, 40) observe la réalité des êtres qui existent vraiment (τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν : id. ; τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν : VI, 2, 36). A la pensée imparfaite (ὁ ἀτελὴς τὴν διάνοιαν : XI, 1, 17), incapable de s'élever jusqu'aux sources de la beauté, s'opposent l'œil purifié de l'âme (ὁ κεκαθαρμένος τὸν τῆς ψυχῆς ὀφθαλμόν : XI, 1, 22. Cf. IV, 1, 10), la perspicacité de l'homme formé (ὁ διορατικὸς τὴν ψυχὴν καὶ πεπαιδευμένος : XI, 1, 9) qui ne s'arrête plus aux apparences, l'entraînement à discerner (γεγυμνάσθαι πρὸς τὴν διάκρισιν : XI, 2, 7) entre le bien et le mal. Le nom même d'Israël exprime cette perspicacité en face de la réalité (διορατικὸν τῆς ἀληθείας : XVIII, 5, 27) : celle-ci est devenue l'apanage des gens lucides, qui ont su se libérer de la fascination des apparences.

Passage des phénomènes aux intelligibles

Parce qu'elle s'est dégagée du sensible, l'âme peut dès lors en user comme d'un tremplin pour s'élever vers les réalités. Un homme aussi méditatif que Grégoire, aussi tourné vers l'intérieur, reste en effet capable d'admirer les merveilles du Cosmos (I, 32) : attentif à ces traits de feu inscrits au firmament par les étoiles filantes (XI, 4, 20), à ces signaux lumineux lancés par les phares du haut d'un promontoire (XXIII, 6, 27). Il parle avec quelque tendresse de « la beauté sensible qui entoure ici-bas notre vie et se manifeste avec un certain coloris dans la matière inanimée ou dans les corps vivants » (X, 2, 15).

Mais cette beauté accessible aux sens, loin de fixer sur elle l'attention, oriente l'esprit vers la beauté intelligible (νοητὸν κάλλος) « dont la participation (μετουσιά) rend les autres choses belles et les fait appeler telles » (XI, 1, 25). L'homme perspicace en effet distingue entre la forme du beau (τοῦ καλοῦ ἰδέα) et la matière sous-jacente (ὕλη ὑποβεβλημένη : XI, 1, 23) ; il retranche donc cette dernière (διατέμνειν), la sépare (χωρίζειν : XI, 2, 2-3), la délaisse

(χαίρειν ἐᾶν : XI, 1, 23) pour ne s'attacher qu'à la forme, reflet d'une beauté plus haute. A la différence de l'insensé, il se met en quête d'un au-delà (ὑπὲρ τοῦτο πλέον περιεργάζεται : XI, 1, 21) et se sert de ce qu'il voit comme d'un marche-pied (ὑποβάθρα) pour atteindre à la beauté intelligible (XI, 1, 24). Encore qu'il y ait une distance infinie entre les beautés d'ici-bas et le Beau absolu — celle d'une faible étincelle à l'immense rayonnement du soleil ou d'une gouttelette aux abîmes (X, 1, 31) —, il faut donc « acheminer en quelque sorte (χειραγωγεῖν) notre raison vers l'invisible au moyen de nos connaissances sensibles » (XI, 1, 2), « se laisser conduire par la beauté contemplée en tout cela (astres et firmament) vers le désir de cette beauté dont les cieux racontent la gloire » (XI, 3, 12).

L'impulsion du désir Si le désir (ἐπιθυμία) désigne parfois chez Grégoire les convoitises du corps (Pr. 1, 22 ; VIII, 18 ; XVIII, 3, 29), les passions humaines (IV, 1, 16 ; IV, 5, 11.28 ; V, 8) ou l'appétit concupiscible (XII, 3, 39), le plus souvent il exprime le dynamisme de l'âme humaine prise dans sa totalité. Nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons tenir enfermée en nous-mêmes dans une immobilité stérile (ἀργὴν καὶ ἀκίνητον) notre puissance de désir (ἐπιθυμητικὴν δύναμιν : XI, 3, 6). En effet « l'être en mouvement perpétuel (τὸ ἀεικίνητον), qui a reçu de son Créateur une telle nature, ne peut jamais se stabiliser » (VI, 2, 27). Nous en sommes donc réduits à ce dilemme, ou gaspiller ce désir en de faux biens (προσαναλίσκειν : XI, 3, 5), le retourner vers le bas (μεταστρέφειν : IX, 1, 28) et en inverser le cours (μεταρρεῖν), au risque de le voir se dessécher (ἀποξηραίνεσθαι : IX, 1, 32-33), ou l'élever (ἀνάγειν : XI, 3, 9) jusqu'où la sensation n'atteint pas. Même oscillation de l'ἔρως entre la chair (XI, 2, 10 ; XXIII, 6, 16) et la sagesse divine (XX, 4, 42. Cf. XX, 4, 40 ; IV, 4, 3).

C'est sous l'impulsion de cet amour, de ce désir, dans

ce qu'ils ont de plus pur et de plus véhément, que l'âme va s'élever du spectacle des beautés créées jusqu'à la Beauté divine dont elles participent. Celui qui s'est dégagé du sensible « éprouvera de l'amour et du désir (ἐρωτικῶς τε καὶ ἐπιθυμητικῶς) pour cela seul qui ne reçoit pas sa beauté d'ailleurs » (XI, 5, 14). L'indigence foncière de la beauté créée suscite donc chez l'homme perspicace, formé et purifié, le désir de la Beauté absolue, plus précisément le désir de la posséder par la θεωρία : « L'âme détournera des biens corporels sa puissance d'aimer (ἐρωτικὴν δύναμιν) pour la reporter sur la contemplation intellectuelle et immatérielle du Beau » (V, 20). C'est donc sur les plus hautes régions de l'âme que le désir, que l'ἔρως exerce son impulsion. Ainsi l'intelligence humaine, « étroitement canalisée de partout par la continence », « sera comme enlevée vers le désir des biens supérieurs par sa disposition naturelle à se mouvoir » (VI, 2, 24).

Dialectique ascensionnelle On ne trouve rien dans le *De Virginitate* qui rappelle une démonstration de l'existence de Dieu par l'ordre du monde : à peine une allusion (XI, 3, 12) à une contemplation de Dieu au travers des merveilles de la création, dans la ligne du plus pur Stoïcisme. La démarche reste platonicienne et s'inspire manifestement de la dialectique ascensionnelle du *Banquet*. Éveillé à la vraie beauté, aiguillonné par l'ἔρως, l'esprit s'achemine (χειραγωγεῖσθαι : XI, 3, 12. Cf. XI, 1, 2) vers l'invisible. Il se consacre à la recherche de l'objet véritablement désirable (Pr. 1, 23), du bien ineffable (X, 1, 25), du beau immatériel (XI, 2, 18) : on notera la fréquence des verbes ζητεῖν, ἀναζητεῖν, ἐπιζητεῖν. Grégoire affectionne aussi les métaphores évoquant le déplacement spatial : sur la voie (ὁδός) qui mène à la découverte du Beau (XI, 3, 1), le candidat à la contemplation procède par dépassements (ὑπερβαίνειν : XI, 3, 4) et par approches successives (προσπελάζειν : XI,

4, 18 ; ἐμπελάζειν : XI, 4, 42). Mais cette marche est une montée où les yeux et les désirs devancent les étapes : de loin encore, on regarde vers le ciel, vers les réalités d'en haut (εἰς τὰ ἄνω βλέπειν : 5, 3 ; πρὸς τὰ ἄνω βλέπειν : II, 2, 10 ; V, 14). On lève son regard vers la volupté divine et bienheureuse (πρὸς ἡδονὴν ἀναβλέπειν : V, 17.6). Le sublime (τὰ ὑψηλά) se situe dans les cieux (XVIII, 4, 8) et dans le divin (XXII, 1, 4). Mais l'élan est donné, les premiers degrés sont gravis ; l'âme se sert de la beauté sensible comme d'un marchepied (ὑποβάθρα : XI, 1, 24) dans son ascension vers la beauté intelligible. L'esprit humain est emporté vers les réalités d'en haut (πρὸς τὰ ἄνω φέρεσθαι : VI, 2, 18), comme enlevé vers le désir des biens supérieurs (ἀναλαμβάνεσθαι : VI, 2, 25). Grégoire accumule en ces pages les verbes composés de αἴρειν : ὑπεραίρειν (IV, 1, 23 ; XI, 4, 15), συνεπαίρειν (X, 2, 33), et ponctue cette montée en appuyant sur le préverbe ἀνα- : ἀνάγειν (XI, 3, 9), ἀνιέναι (XI, 3, 15), ἀναπέτεσθαι (XI, 4, 3).

Sous la mouvance de l'Esprit-Saint

Il a si parfaitement assimilé la pensée et le langage des Platoniciens, qu'on pourrait à le lire se méprendre une fois de plus : l'ascension vers la Beauté intelligible serait-elle une démarche qui relève de la seule philosophie ? De menus indices trahissent la transposition chrétienne. Ainsi est-ce la puissance de l'Esprit (ἡ τοῦ πνεύματος δύναμις) qui donne l'impulsion à l'essor de l'âme. « Comment s'envoler (ἀναπταίη) vers le ciel, sans être muni de l'aile céleste » (πτερωθεὶς ... πτερῷ : XI, 4, 3.10) ? On reconnaît le thème platonicien du vol de l'âme, orchestré avec le vocabulaire approprié : πτερόν (XI, 4, 3.16), πτέρυξ (XI, 4, 8), πτεροῦσθαι (XI, 4, 3), ἀναπέτεσθαι (XI, 4, 3), mais avec ce changement que l'aile céleste, aidant à s'élever et à planer dans les hauteurs, c'est désormais « le mode de vie sublime » (ὑψηλὴ πολιτεία : XI, 4, 4) dont Grégoire entretient ses lecteurs. Ainsi qu'il les en avertissait au début du traité : « La virginité donne des ailes à l'homme pour l'élever jusqu'au désir des biens célestes » (II, 3, 7). Or la métaphore du vol éveille des souvenirs bibliques : celui de la colombe dont le prophète David a désiré avoir les ailes (*Ps.* 54, 7 : *Virg.*, XI, 4, 8) ; celui de cette autre colombe aussi qui manifesta la descente de l'Esprit sur Jésus, lors de son baptême au Jourdain (cf. καταπτάσης : XI, 4, 7). Grégoire donne d'ailleurs la clef du symbole : « L'Écriture désigne ainsi la puissance de l'Esprit » (XI, 4, 10). Dans son voyage vers les cieux, le véhicule (ὄχημα : XI, 4, 6) proposé à l'âme, c'est donc tout ensemble la πολιτεία sublime de la virginité et les transports de l'Esprit. Faut-il ne voir là qu'un regroupement arbitraire, à la faveur de souvenirs empruntés aux philosophes, à la Bible et à des Physiologues (XI 4, 12) ? Si Grégoire cède à quelque fantaisie, le jeu ne se déploie qu'en surface et ne doit pas faire oublier les liens profonds noués entre Virginité et Esprit-Saint (II, 1, 8). Celui donc qui s'est écarté de toute amertume et mauvaise odeur charnelle — comme la colombe exempte de fiel, ennemie des odeurs fétides —, celui-là prend de la hauteur et s'élève au-dessus du monde entier (ὑψηλότερος : XI, 4, 13-15), porté sur l'aile de la virginité. Grégoire toutefois n'a cessé de penser à la motion de l'Esprit-Saint : c'est le lien secret du développement, sous l'apparente incohérence des images qui se succèdent. Comme tout lui est bon pour traduire son idée, il passe en effet sans transition de la colombe des naturalistes aux étoiles filantes qui strient le ciel : quand sous la violence de certains souffles — Grégoire va jouer sur l'ambivalence du mot πνεῦμα — un peu de cet air qui entoure immédiatement notre terre vient à être introduit dans la région éthérée, il s'y purifie, s'y embrase et devient lumineux, laissant dans le ciel des traînées incandescentes ; ainsi en va-t-il de l'intelligence dans sa montée vers Dieu, purifiée par la puissance

du πνεῦμα divin (XI, 4, 20 s.) : « Si nous montons en délaissant les ténèbres terrestres, là-bas nous deviendrons lumineux en approchant de la lumière véritable du Christ » (XI, 4, 40). Nouvel indice d'une adaptation chrétienne, puisque non seulement l'Esprit-Saint donne l'impulsion, mais le Christ est au terme.

Accès au monde intelligible

Grégoire cite en exemple le cas de David qui, « élevé en pensée (ὑψωθεὶς τὴν διάνοιαν) par la puissance de l'Esprit » (X, 2, 3), entra « dans la contemplation des incorporels et des intelligibles » (X, 2, 9).

En quel lieu symbolique situer ce Cosmos intelligible ? On ne trouve pas ici l'imagerie fréquente des trois cieux : les deux premiers, constitués d'air et d'éther, représentant l'ordre sensible, tandis que le troisième abrite les Intelligibles. Grégoire s'en tient, comme il le fera dans son *Commentaire sur l'Oraison Dominicale*, à une construction selon deux degrés : c'est l'éther qui symbolise le monde intelligible où l'âme pénètre sous la poussée de l'Esprit, pour s'y embraser et s'y charger de lumière divine. Peu importent d'ailleurs ces variations aux dépens de la cosmologie : une seule chose compte pour Grégoire, la réalité qu'il veut illustrer par ces exemples. Ici donc le lieu éthéré coïncide avec le Paradis où fut ravi l'apôtre Paul (*II Cor.* 12, 4) pour y entendre et y voir des choses ineffables (XIII, 1, 32). C'est parfois aussi « le ciel », sans précision numérique, la région des merveilles (V, 12) et des biens sublimes (XVIII, 4, 8). Les termes ὑπερουράνιος, ἐπουράνιος, n'apparaissent point dans cet ouvrage.

Que recouvre le mot « intelligible » (νοητός) ? D'abord le monde divin tel que l'esprit humain peut le concevoir par voie d'analogie, en partant des perfections créées : « Que le Beau, le Bien, le Pur au sens propre, premier et unique, soit le Dieu de tous les êtres, il n'est personne dont la raison soit si aveugle qu'il ne le puisse comprendre

par lui-même » (XI, 6, 9). Il est en effet du ressort de la raison de concevoir, à la source des beautés créées, la Beauté qui est telle par nature (XI, 5, 17) et dont la participation rend les choses belles (XI, 1, 25). La raison sait encore que cette beauté transcendera toute représentation sensible : elle la conçoit comme « simple, immatérielle, sans figure » (XI, 2, 17), « sans forme..., étrangère à toute quantité, établie loin de tout ce qui se voit dans la région du corps et des sens » (X, 2, 27. Cf. XI, 3, 9). Rien de tout cela n'excède les forces d'une raison humaine, livrée aux ressources de sa dialectique (ce qui ne veut pas dire que, dans le cas présent, la démarche rationnelle ne bénéficie pas des lumières de la foi : Grégoire n'isole pas ces plans) ; mais de soi cette démarche platonicienne, fût-elle christianisée, ne mène qu'à une connaissance analogique, symbolique, des attributs de Dieu, fondée sur un dépassement des perfections créées.

Le « monde intelligible », c'est surtout un monde auquel on accède par la foi, peuplé non plus d'idées platoniciennes, mais d'êtres spirituels et personnels, vivant en communion avec la Trinité. Au centre règnent le « Père de l'incorruptibilité » (IV, 8, 13), son « Fils unique », « Lumière véritable » (XI, 4, 42), l'Esprit saint « incorruptible, vivifiant, immortel » (XIII, 2, 13). Il va sans dire que ces « attributs » d'incorruptibilité, de lumière, de vie, d'immortalité, prennent du fait de la révélation un contenu infiniment plus riche qu'ils ne pouvaient avoir aux yeux de la raison. Enfin autour de la Trinité, le chœur des anges. Voilà le domaine propre de la contemplation chrétienne : paradis, lieu éthéré, ciel de David et de Paul. Par là, Grégoire recrée et redistribue avec une souveraine indépendance l'univers platonicien. Ces « puissances supérieures », ces « êtres divins » constituent la nature hypercosmique (II, 1, 11). Ce sont eux, les anges, ces réalités incorporelles et intelligibles contemplées par David (X, 2, 9). Ainsi que le dit Daniel (*Dan.* 7, 10), des milliers

de milliers étaient présents près de Dieu (XXIII, 7, 48). Ces esprits dansent en chœur près du Père, et, le plus étonnant, c'est qu'ils accueillent dans leur ronde la Virginité (II, 3, 3).

A ce monde intelligible de Dieu et des anges, où l'introduisent des liens de parenté (συγγενές: V, 6), appartient enfin l'âme humaine. C'est pourquoi, au terme de son ascension sous le souffle de l'Esprit, elle peut « cheminer avec Dieu dans les régions supérieures » (συμμετεωροπορεῖν : IV, 2, 9), s'associer aux « puissances incorporelles » pour « contempler (θεωρεῖν) le Père de l'incorruptibilité » (IV, 8, 13).

IX. La contemplation de Dieu

En quoi consiste cette mystérieuse approche de Dieu, réalisée dès ici-bas, à la fine pointe de l'esprit (« sens visuel » : X, 1, 11 ; « œil de l'âme » : IV, 1, 10 ; XI, 1, 22 ; « œil du cœur » : X, 1, 6)? Quel rôle joue la Virginité en cette « contemplation »? Comment ce regard sur Dieu diffère-t-il de la « vision béatifique »? Autant de questions auxquelles on cherchera une réponse, en cernant de près, très humblement, le texte du *De Virginitate:* on se souviendra toutefois que ce traité fut écrit par un homme qui n'avait sans doute pas encore eu d'expériences mystiques, mais qui disserte sur ce sujet en disciple des Philosophes et en chrétien. C'est dire que nous nous garderons de projeter dans cet ouvrage de jeunesse toutes les catégories d'une théologie mystique, élaborée au cours d'une vie — telles que J. Daniélou les a analysées avec bonheur, puis organisées en synthèse à partir de l'ensemble de l'œuvre. Si les essais de systématisation se soldent toujours par quelque arbitraire[1], on court plus de risques

1. Cf. I. Hausherr, recension de la thèse de J. Daniélou, *Platonisme...*, dans *RAM*, t. XXII (1946), p. 310-314.

encore avec un auteur tel que Grégoire, *a fortiori* avec une première ébauche de sa pensée.

Contemplation et vision de Dieu

Dieu se manifeste à la vierge et à l'ascète, comme il le fit jadis à Moïse et à son peuple, après qu'ils se furent préparés par la continence à cette épiphanie (ἐπιφανῆναι, ἐμφάνειαν : XXIII, 7, 37-39). L'accueil de cette manifestation prend le nom de θεωρία, de contemplation. Le verbe θεωρεῖν, on l'a noté, était employé au sujet des anges (IV, 8, 13), mais Grégoire l'utilise aussi pour David, « entré dans la contemplation (θεωρία) des incorporels et des intelligibles » (X, 2, 9), pour Élie et Jean-Baptiste, chefs de file de tous ceux qui « vaquent à la contemplation de l'invisible » (VI, 1, 7). Le verbe θεᾶσθαι (X, 1, 20.23) apparaît aussi, chargé du même sens, orientant encore vers l'idée d'une *vision*. Grégoire donne d'ailleurs la précision attendue : « celui qui l'a *vue* (ἰδών), ... cette beauté » (X, 1, 21) ; « Paul entendit et *vit* (εἶδε) les choses ineffables » (XIII, 1, 33) ; la virginité aboutit à ce but, « *voir* Dieu » (ἰδεῖν θεόν : XI, 6, 9). Manifestement ces formules trahissent une réminiscence du verset de *Matth.* 5, 8 — deux fois cités (X, 1, 7 ; XXIII, 7, 62-66) — « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu ». Mais si cette promesse commence de se réaliser ici-bas, peut-on donner au verbe « voir » la plénitude à laquelle il atteindra dans l'au-delà? Grégoire, sentant la difficulté, marque quelques hésitations, et ajuste ses formules : « A celui qui a purifié toutes les puissances de son âme de toute espèce de vice, devient visible (ἐμφανές), j'ose le dire, ce qui est beau uniquement de par sa nature » (XI, 6, 3). Mais l'audace s'accompagne de prudence quand il joue du verbe « voir » : « Si quelqu'un a tellement purifié l'œil de son cœur qu'il puisse voir *en quelque manière* (ποσῶς ἰδεῖν) ce que le Seigneur a promis dans les Béatitudes » (X, 1, 6) ; « Le grand David... vit (εἶδε)

cette beauté inaccessible..., *dans toute la mesure assurément* où il est possible à un homme de la voir » (X, 2, 5-6). La distinction s'accuse surtout dans la dernière page du traité, quand, au sujet du verset de *Matth.* 5, 8, sur la vision promise aux cœurs purs, Grégoire oppose ce que des contemplatifs, tels Moïse et les Prophètes, ont « passionnément *désiré* voir », et la *vision* effective, plénière, de Dieu qui accompagnera son « avènement » (XXIII, 7, 59-66). Si la contemplation d'ici-bas peut être qualifiée de « vision », comme celle des Anges et des Bienheureux, c'est donc seulement dans un sens analogique : Grégoire plusieurs fois a pris soin de marquer les distances.

Contemplation dans la foi, qui n'exclut pas l'usage de concepts

Il ne s'agit plus ici d'une contemplation purement philosophique à laquelle pouvaient prétendre Plotin et ses disciples, mais d'une contemplation gratuite, surnaturelle, dans la foi : « Ainsi, en présence de la lumière intelligible et véritable, chacun a-t-il besoin d'yeux appropriés pour contempler cette beauté » : on ne la voit qu'« en vertu d'un don divin » (κατά τινα θείαν δωρεάν: X, 1, 18-21). David dut à l'Esprit saint d'être « élevé » (ὑψωθείς) en pensée, et de sortir en quelque sorte de lui-même (X, 2, 4). Sans ce « véhicule », impossible d'atteindre les cieux » (XI, 4, 6.10). C'est par l'incorruptibilité — don de Dieu par excellence — que l'âme vierge acquiert la « puissance de connaître cette lumière » (κατανόησις), de « voir Dieu » (XI, 6, 6.9). Mais cette approche de Dieu, dans la foi, qui s'apparente à une vision, exige toujours le jeu des facultés intellectuelles, et de ces outils que sont les concepts. David, tout ravi qu'il fut par l'Esprit, n'en perdit pas pour autant l'exercice de la pensée (διάνοια : X, 2, 4) : d'où ces termes κατανόησις (VI, 1, 45 ; X, 2, 37 ; XI, 6, 7), ἔννοια (X, 2, 37) qui jalonnent le discours. Rien encore des tâtonnements

mystiques dans la « ténèbre »[1], mais plutôt une méditation intellectuelle et religieuse, appliquée aux « attributs » de Pureté, d'Incorruptibilité, de Lumière, de Beauté, qui enveloppent en quelque sorte le « Bien premier » (περὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν θεωρεῖται : X, 1, 34) et qui ont rayonné, comme autant de « vertus » de Dieu, dans la Création de l'« homme à l'image », dans l'Incarnation virginale du Fils. C'est pourquoi peut-être Grégoire use parfois de ce mot περίνοια — l'intelligence que l'on prend d'un être en essayant de le contourner, faute de pouvoir le pénétrer au cœur (vg. XI, 3, 17). Il n'empêche que l'essence insondable du « Bien premier » se dérobe au-delà de tout bien (ἐπέκεινα X, 1, 35). Comment ne pas penser à l'Arien Eunome, quand on entend Grégoire proclamer avec tant d'insistance que Dieu est « inaccessible et impossible à cerner » (τὸ ἀμήχανον καὶ ἀπερινόητον : X, 2, 5), « inexprimable en parole et insaisissable dans un concept » (λόγῳ ἄρρητον καὶ νοήματι ἀκατάληπτον : X, 1, 4-5), « dépassant la connaissance sensible et intellectuelle » (XXIII, 7, 57), « surpassant toute intelligence » (πάντα νοῦν ὑπερέχων : IX, 2, 25) ? Selon Grégoire, la contemplation d'ici-bas est donc une connaissance de foi, portant sur les « attributs » de Dieu tels qu'ils se déploient dans l'histoire du salut : connaissance attentive surtout peut-être à ce qui se dérobe dans l'objet de cette vision, méditation nourrie de concepts, même lorsqu'on affirme que Dieu transcende tout concept.

Connaître le semblable par le semblable

Bien que nous nous méfiions de la tendance qui porte à retrouver arbitrairement dans ses premières ébauches tous les éléments d'une théologie parvenue à son point de maturité, discernons pourtant ici quelques

1. Cf. H.-Ch. Puech, « La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique », dans *Études Carmélitaines*, t. XXIII, 2 (1938), p. 33-53.

signes précurseurs. Rien encore, redisons-le, d'une mystique de la « Ténèbre », avec cet obscur sentiment d'une présence qui ne s'exprime plus sur un mode conceptuel, mais qui est ressenti par les « sens de l'âme » comme la proximité et l'inhabitation d'une personne aimée ; on voit toutefois poindre ici, en quelques formules, un mode nouveau de connaissance qui dépasserait l'opposition sujet-objet, mode qui connaîtra une grande fortune dans la théologie nysséenne postérieure[1]. Jouant sur deux registres de métaphores, Grégoire décrivait ainsi la transformation de l'âme, progressivement assimilée par la Beauté et la Lumière divine, à mesure qu'elle en approchait dans son ascension : « portée sur cette aile dont nous avons parlé (la puissance de l'Esprit), celui-là... deviendra *beau* lui aussi en approchant (προσπελάσας) du *beau* (XI, 4, 17) ; « devenu sous son influence brillant et *lumineux*, il sera établi dans la participation à la *lumière véritable* » (XI, 4, 18) ; « l'intelligence humaine... se charge de rayons et devient *lumière* » (XI, 4, 32)... ; « si nous montons, en délaissant les ténèbres terrestres, là-bas nous deviendrons *lumineux* en approchant (ἐμπελάσαντες) de la *lumière véritable* du Christ » (XI, 4, 41). Une telle proximité entraîne donc une transformation de l'âme, une assimilation à Dieu et par Dieu, qui la rend *belle* et *lumineuse*.

Et voici la formule nouvelle, chargée de promesses : l'« âme en vient à *saisir* le semblable par le semblable » (XI, 5, 6). Alors que Grégoire répugne d'ordinaire à user du verbe καταλαμβάνειν, qui laisserait croire que Dieu peut être enfermé dans un concept — Dieu est en ce sens « insaisissable » (ἀκατάληπτος : X, I, 5) —, il l'emploie ici parce qu'il pressent une saisie nouvelle, par affinité, sans médiation de concepts. Intuition fugitive, qui ne sera exploitée que plus tard : ainsi Grégoire parle-t-il à nouveau

1. Cf. R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, p. 39 sq.

(XI, 6, 7-9), au sujet de l'âme devenue belle et lumineuse, de connaissance conceptuelle (κατανόησις) et de vision (ἰδεῖν) selon le mode habituel analysé plus haut ; du moins une perspective a-t-elle été ouverte.

Connaître dans le miroir de l'âme

Autre thème amorcé, qui fusionnera d'ailleurs avec le précédent : celui de la connaissance de Dieu dans le miroir vivant de l'âme. On peut imaginer en effet la recherche de Dieu se traduisant par deux mouvements, apparemment opposés : par une *ascension* vers les cieux, comme on l'a vu jusqu'ici, ou par une *descente* de plus en plus profonde pour saisir Dieu dans son image, imprimée au fond de l'âme. Il s'agit en fait d'une même démarche, exprimée selon des imageries différentes, cosmologique ou psychologique : l'histoire du Néoplatonisme chrétien en offre bien des exemples dont le plus fameux est le récit que donne saint Augustin de sa vision d'Ostie (*Confessions* IX, 24) : « Nous élevant d'un élan plus ardent vers l'« Être lui-même », nous parcourûmes degré par degré toutes les choses corporelles, et le ciel même, d'où le soleil, la lune, les étoiles répandent sur la terre leur clarté. Et *nous montions*, méditant, célébrant, admirant vos œuvres *au dedans de nous-mêmes* (interius) ; et nous parvînmes jusqu'à nos *âmes* (mentes nostras) et nous les dépassâmes pour atteindre cette région d'inépuisable abondance où vous rassasiez éternellement Israël de l'aliment de vérité ».

Le titre du chap. XII mentionne expressément l'expérience d'une contemplation intérieure : « celui qui s'est purifié verra en lui-même la beauté divine. » Malheureusement la rédaction de ce titre ne remonte sans doute pas à Grégoire : formule heureuse pourtant qui ne trahit point le contenu d'un chapitre traitant de l'âme « créée à l'image de Dieu ». La Beauté est aussi présente à l'intérieur de l'homme que dans les hauteurs des cieux,

puisque en fait on ne sort point du monde intelligible auquel l'âme est apparentée : « beauté déiforme de l'âme faite à l'imitation du prototype » (XII, 2, 49), qui se « manifeste à nouveau » (XII, 2, 63), réapparaît en pleine lumière (XII, 3, 3) dans l'âme purifiée, comme il ressort de la parabole de la drachme perdue et retrouvée : « Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous » (XII, 3, 7) ; « Le bien de Dieu ne se trouve pas séparé de notre nature, ni établi quelque part, loin de ceux qui choisissent de chercher Dieu, mais il est toujours en chacun..., retrouvé toutes les fois que nous retournons (ἐπιστρέψωμεν) notre pensée vers lui » (XII, 3, 8-13). Ces appels multiples à des retours sur soi — « prendre soin de soi-même » (vg. tit. cap. XIII ; XII, 3, 26, etc.) —, où d'aucuns pourraient voir une forme d'égoïsme, une exaltation déplaisante d'égocentrisme, s'expliquent par le dessin de retrouver Dieu, immanent à l'âme.

Grégoire aurait pu décrire une expérience de contemplation intérieure, qui eût été la réplique de la contemplation extatique dans les cieux intelligibles, mais le thème du miroir de l'âme l'amène à exploiter un peu plus avant le mode de connaissance par connaturalité, effleuré il n'y a qu'un instant : c'est déjà s'engager sur la voie qui mènera au dépassement des concepts. Après avoir suivi le mouvement de l'âme, parvenue « là-bas », sur les sommets, irradiée de lumière et de beauté sous l'influence assimilatrice de l'objet de sa contemplation, Grégoire, d'une phrase, signale le mouvement inverse : « Si la véritable lumière... descend jusqu'à nous, nous aussi nous serons lumière..., à moins que la souillure de quelque vice encroûtant le cœur n'obscurcisse la grâce de notre lumière » (XI, 4, 43-47). Cette descente évoque certes l'Incarnation du Verbe, mais aussi et surtout la manifestation de Dieu dans le miroir de l'âme, tant que rien n'en vient ternir l'éclat. C'est à cet endroit précis que Grégoire insère son allusion à une connaissance par affinité : l'âme, belle,

lumineuse et pure, peut « *saisir* » celui auquel elle est devenue semblable, grâce à cette similitude même, « en s'exposant comme un miroir à la pureté de Dieu, de telle sorte que même son *intérieur* soit formé, en vertu d'une participation (κατὰ μετοχήν) et d'une manifestation (ἐμφάνειαν) de la beauté du prototype » (XI, 5, 7-9). Cette saisie du semblable par le semblable, au plus intime de l'âme, mènera plus tard, dans la mystique nysséenne, à cette expérience d'une présence aimée, toute proche, qui apprend au sujet de Dieu beaucoup plus que la contemplation de ses ἐνέργειαι.

Un saisissement dans le secret de la conscience

Sans doute faut-il compter encore, parmi les pressentiments d'un au-delà de la contemplation, l'incapacité, souvent avouée, de traduire dans un langage le fruit de ces premiers contacts avec Dieu : après la « vision », on en est réduit à « condamner tout langage humain comme impuissant à exposer sa pensée » (X, 1, 8) ; celui « qui a vu », « garde son saisissement (ἔκπληξις) dans le secret de sa conscience » (X, 1, 22) ; « quand David éprouva le désir de parler dignement de ce qu'il avait vu, il cria cette phrase que tous chantent : « tout homme est menteur »..., « non par haine de la vérité, mais par la faiblesse des moyens d'expression » (X, 2, 10-15). Paul « vit des choses ineffables, invisibles, dont il n'est pas permis à un homme de parler » (XIII, 1, 34). Si ces aveux d'impuissance, après la contemplation, s'expliquent surtout et d'abord par l'absence d'un vocabulaire adéquat, puisque toute analogie manque désormais à partir de l'ordre sensible, on soupçonne pourtant déjà une expérience plus riche que la contemplation elle-même, qui frappe le « voyant » de *stupeur* et le réduit au silence. On ne peut qu'admirer ici avec quel bonheur Grégoire a su s'approprier les données des traditions platonicienne et plotinienne pour écrire son

premier essai sur la contemplation chrétienne : assumant, corrigeant, dépassant avec beaucoup de liberté. Ainsi il sauvegarde le caractère inaccessible de l'οὐσία divine, transcendant tout intellect ; il accuse les distances entre Dieu et l'âme créée, quitte à combler cet abîme par l'insistance sur des interventions gratuites de la « Philanthropie divine » qui établissent des liens, des affinités, une participation ; il intègre dans sa théologie de l'image le thème antique du retour à soi et du *Cognosce teipsum*[1] ; il annexe, pour sa théologie mystique future, le processus de connaissance par affinité, entre semblables ; il donne des « dimensions Trinitaires » à sa théorie de la contemplation (vision du Père incorruptible, Fils « vraie lumière », aile de l'Esprit), mais avec tant de discrétion dans les retouches qu'un lecteur non averti pourrait ne pas remarquer ces transpositions, et prendre les « attributs » de Beauté, de Pureté, de Lumière, d'Incorruptibilité, pour les reflets d'une nature divine, accessibles à la seule raison. Quelques exemples, rappelés seulement pour montrer combien Grégoire s'est révélé un prestidigitateur habile et heureux, pour plier à son dessein des notions qui ne s'harmonisaient pas toujours d'emblée avec l'expérience chrétienne de la contemplation.

Virginité et contemplation

Grégoire très souvent rappelle les rapports quasi nécessaires, de moyen à fin, entre virginité et contemplation : c'est « grâce à ce mode de vie sublime », que l'on peut « s'élever dans les hauteurs » (XI, 4, 4) ; « la virginité et le zèle pour l'incorruptibilité aboutissent à ce but qui est de pouvoir, grâce à elle, voir Dieu » (XI, 6, 8). Non pas

1. Cf. P. Courcelle, « *Nosce teipsum* du Bas-Empire au Haut Moyen Age. L'héritage profane et les développements chrétiens », dans *Il passaggio dall'antichità al Medioevo in Occidente* (Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo. Aprile 1961), t. IX, Spolète 1962, p. 265-295.

certes que toute possibilité de contempler Dieu soit déniée aux époux chrétiens : s'ils donnent au spirituel la primauté (VIII, 17), s'ils gardent dans l'usage du mariage « ménagement et retenue » (VIII, 18), en imitant la « modération et la mesure » d'Isaac (VII, 3, 6), il demeure possible pour eux de vivre selon leur état « sans s'éloigner du désir des choses divines » (VIII, 4). Mais en fait, Grégoire ne croit guère à cette modération dans la condition actuelle d'une humanité profondément marquée par le péché, où la sexualité — toute créature de Dieu, toute bonne qu'elle soit —, est devenue un des lieux privilégiés du péché. Mariage et contemplation lui semblent donc difficiles à concilier en raison de l'« accoutumance » (προσεθισμός : VI, 1, 8 ; IX, 1, 4 ; V, 27) à des « voluptés permises », où l'âme risque de s'enliser et de perdre le goût de Dieu. Comment tenir dès lors son regard braqué sur lui dans la contemplation, si l'on se disperse et s'embarrasse dans les « sollicitudes humaines » ? Or, selon Grégoire toujours, « le mariage est une de ces sollicitudes, ou plutôt le principe et la racine de la sollicitude pour les vanités » (VI, 2, 40). La virginité, qui brise avec le monde, permet à l'âme de se recueillir en elle-même, pour s'appliquer à Dieu seul. On lira, dans toute son ampleur, une page remarquable, inspirée du *Phédon*, où surgissent, avec une densité étonnante, des mots exprimant la dispersion au dehors et la concentration vers l'intérieur : « l'intelligence humaine, si elle vient à se répandre (διαχέοιτο) de tous côtés, en coulant et se dispersant (σκεδαννύμενος) vers ce qui plaît à chaque instant aux sens, n'a aucune force appréciable pour s'acheminer vers le vrai bien ; mais si, rappelée de partout (πανταχόθεν ἀνακληθείς), ramassée sur elle-même (περὶ ἑαυτὸν ἀθροισθείς), rassemblée (συνηγμένος) et non plus répandue (ἀδιάχυτος), elle est mue vers l'activité qui lui est propre et conforme à sa nature, rien ne l'empêchera d'être emportée vers les choses d'en-haut et de toucher la réalité des êtres qui existent vraiment... L'intelligence

humaine, étroitement canalisée de partout par la continence, sera comme enlevée vers le désir des biens supérieurs », faute de pouvoir s'égarer dans la direction des vanités (VI, 2, 11-26). Le rassemblement des puissances de l'âme[1], facilité par la virginité, dans la mesure où elle soustrait aux sollicitudes qui accaparent les époux, n'a d'autre but que de jeter en présence de Dieu seul, dans les hauteurs intelligibles ou dans le secret du cœur : cette « conduire pure » en effet a le privilège de faire briller dans l'âme, avec un éclat renouvelé, l'image du Dieu incorruptible (XII, 2, 61).

Un lecteur moderne pourra s'étonner ou même être choqué d'entendre Grégoire vanter, dès la préface de l'ouvrage, cette vie « sans tiraillement » (ἀπερισπάστως : Pr. 1, 10), toute consacrée aux « tâches sublimes », loin des troubles de la « vie commune ». Cette doctrine, dont la formulation certes pourrait être plus heureuse, mais qui s'inspire tout de même de *I Cor.* 7, 35, proclame la supériorité d'un état de vie qui se caractérise par une option totale en faveur de Dieu, par l'adoption d'un itinéraire direct pour aller à lui, en se refusant à emprunter la médiation, d'ailleurs légitime, des créatures, afin de mieux proclamer le souverain domaine de Dieu. Cette préférence[2] éclate dans les « Dieu seul », qui se répercutent tout au long du traité (IX, 2, 16 ; XIII, 1, 27 ; XV, 1, 16 ; XVII, 2, 3). Cette dernière perspective sur la spiritualité de la virginité chrétienne mène très au delà des incidences historiques, psychologiques, du péché ou de la concupiscence : elle

1. Cf. H.-Ch. Puech, « Les thèmes gnostiques *se rassembler en soi, se concentrer sur soi* », dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Section des Sc. religieuses*, année 1962-1963, p. 84-86.

2. Cf. déjà Athénagore, *Legatio pro Christianis*, XXXIII : « On en trouverait beaucoup parmi nous, des hommes et des femmes, qui vieillissent dans le célibat, dans l'espoir d'être unis plus intimement avec Dieu » (*PG* 6, 965 A).

s'éclairera bientôt avec la doctrine du « mariage spirituel », et celle de la consécration exclusive de tout l'être à Dieu.

X. Un mariage avec Dieu ; une fécondité spirituelle ; une vocation librement assumée

Mariage de l'âme avec Dieu

Qu'elle s'élève par degrés vers le Beau, ou qu'elle descende au plus profond d'elle-même pour retrouver l'image de Dieu inscrite dans son âme, ce n'est point une abstraction que la Vierge poursuit, mais une *personne:* l'« époux excellent » (XVI, 1, 30), le « véritable époux » (XV, 1, 6), l'« époux incorruptible » (III, 8, 19 ; XX, 4, 41), auquel l'attachent les liens d'un mystérieux mariage. Quel est-il donc ? — Dieu même pour qui seul elle vit (XVI, 1, 23.26), la Sagesse (XX, 4, 29.39.41.42 ; XVI, 1, 28), le Seigneur (XV, 1, 13), le Christ (III, 8, 25). Les liens de cette union étrange se situent chez la Vierge au niveau de l'âme (XV, 1, 7.14 ; XVI, 1, 24.28 ; XX, 4, 41) : d'où les termes de « mariage intérieur et spirituel » (τοῦ ἔνδοθεν καὶ πνευματικοῦ γάμου : XX, 1, 9), employés par Grégoire. Peu importe l'exégèse platonisante autour de la doctrine paulinienne des « deux hommes » (*II Cor.* 4, 16) — extérieur et intérieur —, qu'il ramène bien arbitrairement au dualisme corps et âme (XX, 1, 2-11), pour en tirer sa distinction d'un « double mariage » (XX, 1, 7 et 2, 5), corporel (XX, 4, 1) et spirituel, dont « l'un se réalise par la chair et l'autre par l'esprit » (XX, 2, 6). Ces manipulations contestables de textes scripturaires, qui d'ailleurs visent plus à illustrer qu'à prouver une thèse, en soulignent du moins la donnée essentielle : l'union de la Vierge et de son Seigneur constitue un authentique mariage.

L'archétype de tout mariage

On s'attendrait même, après l'allusion au « véritable » époux (XV, 1, 6), à rencontrer au détour d'une phrase,

appliqué au « mariage spirituel », un de ces adjectifs ou adverbes ἀληθινός, ὄντως, par lesquels Grégoire, renversant audacieusement nos perspectives, restitue aux réalités spirituelles leur primauté, en les haussant au rang de ces archétypes dont le monde n'offre ici-bas que des réalisations imparfaites. Si les traits dont il use pour décrire le « mariage spirituel » sont nécessairement empruntés à la sphère du « mariage corporel » — toute analogie part du sensible —, on n'en devra pas oublier pour autant cette pente invincible de ses pensées qui l'entraîne à situer au niveau du spirituel le maximum de réalité et de perfection : le « vrai mariage », ne serait-ce point celui de la Vierge et du Christ ?

Un authentique mariage

A s'en tenir du moins à la lettre des textes, on remarquera déjà avec quelle insistance Grégoire s'acharne à souligner tous les détails qui révèlent en ce « mariage spirituel » (πνευματικὸς γάμος : XVI, 1, 26 ; XX, 1, 10 ; 3, 3 ; 4, 7.43) un vrai mariage dans toute l'acception du terme, comme s'il craignait de nous voir négliger une métaphore dévaluée par l'usage. Glanons quelques points de comparaison. Pour prétendre à un beau mariage, il faut se prévaloir de certains avantages : jeunesse, biens, naissance (XX, 4) ! Grégoire, de transposer aussitôt sur un registre supérieur : que le candidat au « mariage spirituel » se sépare donc de toute vétusté par le renouvellement de son intelligence, qu'il se montre fier des trésors célestes, qu'il acquière la vraie noblesse à force d'actes vertueux. Mais on n'imagine point de mariage (XX, 4, 20.23.28) sans présents (ἕδνα) ni cadeaux (δῶρα) ! Quels seront-ils dans le cas du « mariage spirituel » ? — Des biens non point corruptibles, mais prélevés sur la richesse propre de l'âme, particulièrement la pureté (ἁγνότης), et tous ces bienfaits que Paul compte au nombre des « fruits de l'Esprit » (XX, 4, 20-28). A ce mariage, il ne manquera

non plus ni paranymphe — ce même apôtre Paul (XX, 4, 24) —, ni robe nuptiale, ni banquet (XX, 4, 35), ni pacte de vie commune (ὁμολογία συμβιωτικὴ : XV, 1, 15. Cf. III, 2, 8) que régissent des lois (νομίμως : XVI, 2, 13. Cf. XVI, 1, 18). Le choix des verbes suggère, avec combien de nuances, les relations établies entre ces époux : cohabitation (συνεῖναι : III, 8, 19), adaptation mutuelle (ἁρμόζειν : XVI, 2, 13), attachement (προσκολλᾶσθαι : XX, 4, 41), inhabitation (εἰσοικίζειν ἐν αὐτῇ : XVI, 1, 31 ; ἐνοικεῖν : III, 8, 22), union admirable surtout, poussée jusqu'à la fusion : « devenir un seul esprit » (XV, 1, 14).

Dieu préféré à toute créature

Comme pour recréer le climat psychologique de ce « mariage spirituel » et l'intensité du don, Grégoire accumule les versets bibliques qui expriment l'amour de préférence voué à Dieu par une créature. Notons ceux-là surtout qui trahissent un certain accent exclusif : « l'aimer, lui-seul, de tout son cœur et de toutes ses forces (XV, 1, 16. *Deut.* 6, 5) ; ne servir qu'un maître (XX, 3, 10. *Matth.* 6, 24) ; ne se soucier, en épouse, que des choses du Seigneur (XX, 3, 13. *Cor.* 7, 32-33). On ne s'étonnera donc pas si, dans un tel contexte, resurgit ici, sans qu'il soit désormais nécessaire d'invoquer le *Banquet* de Platon, le vocabulaire le plus passionné de l'amour humain : à propos du « mariage spirituel », il est question, plus que jamais, d'« amant » (ἐρασθείς : XX, 4, 40), de « personne aimée » (τοῦ ποθουμένου : III, 8, 24), de désir (τὸ ἐπιθυμητικόν : XX, 3, 1 ; ἐπιθυμία : XX, 4, 40), d'ἔρως « pur et céleste » (XX, 4, 44), « susceptible de violence et de véhémence » (σφοδρότερον καὶ βιαιότερον : XXIII, 6, 16).

Céder à une passion c'est se rendre adultère

En certaines pages, il n'est pas jusqu'aux conseils donnés pour régler l'ascèse qui ne prennent eux-mêmes, sous cette lumière, une coloration quasi nuptiale, puisque

toute connivence avec une passion, quelle qu'elle soit, sera taxée d'infidélité : « adultères en effet que la colère, la cupidité, l'envie, la rancune » (XVI, 1, 9) ; accepter de souiller son cœur par une passion, c'est rompre les clauses de son « mariage spirituel » (XVI, 1, 26) ; l'époux ne peut venir habiter dans une âme irascible et dénigrante (XVI, 1, 30) ; la vierge chaste et raisonnable doit se tenir à l'écart de toute passion, se gardant pure pour son époux, sans tache ni ride (XVI, 2, 10).

Rôle de la Virginité dans le mariage spirituel

Si le « mariage spirituel », exigeant de l'épouse une pureté absolue, non seulement exclut les fautes charnelles, mais proscrit comme adultère toute passion, si cette pureté, entendue dans un sens très large, inclut même de façon positive la plénitude de la vie vertueuse et surnaturelle, quel rôle joue donc la virginité dans cette synthèse spirituelle ? — « La virginité corporelle », dit Grégoire, « est une collaboratrice et une pourvoyeuse (συνεργὸν καὶ προξένον) du mariage intérieur et spirituel » (XX, 1, 10). « Pour le mariage spirituel », écrit-il ailleurs en reprenant la même formule, « les pourvoyeurs (πρόξενοι) sont la continence, la mortification du corps, et le mépris de toutes les choses charnelles » (XX, 3, 5). Tout ce qui assujettit et affaiblit le corps ne contribue-t-il pas à l'épanouissement de l'esprit (XX, 4, 19) ? La virginité en effet a l'avantage de mettre dans l'âme « un oubli et une amnésie des mouvements passionnels de la nature » (V, 23) ; mais surtout, notre faculté de désir (τὸ ἐπιθυμητικόν) doit opter entre deux mariages légitimes, encore qu'incompatibles (XX, 3, 1) ; notre puissance d'aimer (ἐρωτικὴ δύναμις : V, 20) ne peut cumuler des voluptés corporelles, même permises, avec la « volupté divine et bienheureuse » (V, 16) : la chasteté parfaite, et particulièrement la virginité corporelle vouée à l'époux divin, marque un choix, traduit une préférence. Même si elle ne constitue

point le tout de la vie spirituelle, ni même son apogée — Grégoire lui reconnaît un rôle auxiliaire et subordonné —, par la libération qu'elle apporte (V, 16.26), par l'amour qu'elle exprime, la virginité consacrée conditionne, favorise et inspire toute la vie spirituelle de l'épouse du Christ (XV, 1, 4).

L'idéal du « mariage spirituel », qui « vise d'ailleurs pareillement hommes et femmes » (XX, 4, 36), constitue une des composantes les plus importantes dans la doctrine de la Virginité chrétienne. Grégoire en est assez convaincu pour oser tirer à lui et accommoder selon son propos un texte paulinien (*Héb.* 13, 4) qui concerne en fait les noces de l'homme et de la femme : « c'est un mariage honorable et un lit nuptial sans souillure », dit-il audacieusement des noces spirituelles (XVI, 1, 7). On a signalé, au chapitre des Sources, quelques-unes de ses dettes en cette matière envers Philon et Origène : on n'en admirera que davantage une synthèse qui porte bien sa marque. Regrettons toutefois qu'il ne situe pas plus explicitement cette union du Christ et de l'âme dans le sillage de l'union du Christ et de l'Église — à peine une allusion, bien vague, à *Éphés.* 5, 27 (XVI, 2, 13) — ; il est surtout dommage que pour exalter le « mariage spirituel », Grégoire, cédant à un mauvais calcul, ait cru devoir trop souvent rabaisser les noces humaines. Malgré ces réserves, ces pages lui font honneur et comptent parmi les meilleures de son traité.

Fécondité spirituelle

La virginité implique un renoncement à toute postérité selon la chair. Comme le remarque Grégoire (XIII, 3, 19), la vierge « n'est-elle pas dite stérile par le prophète à cause de sa continence » (*Ps* 112, 9) ? Or, par un singulier retournement des destinées, une fécondité plus universelle et plus haute lui est promise. Bien que cette donnée nouvelle serait attendue comme l'achèvement normal du « mariage spirituel », c'est dans une autre perspective que Grégoire

la développe ici : en relation avec la fécondité merveilleuse de la Vierge Marie, Mère du Christ.

On se souvient que Grégoire associait la virginité — « perfection propre de la nature divine et incorporelle » (Tit. cap. II et II, 2, 5) — au mystère de la génération éternelle du Fils, accomplie en dehors de toute passion (δίχα πάθους..., τῷ καθαρῷ καὶ ἀπαθεῖ τῆς γεννήσεως : II, 1, 4.6). La virginité va présider aussi à sa génération dans le temps : « C'est pour cela, je pense, que la source de l'incorruptibilité, Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même, n'est pas entré dans le monde par un mariage, afin de montrer par le mode de son incarnation ce grand mystère, que seule la pureté est capable d'accueillir Dieu » (II, 2, 11). Cette seconde naissance du « chorège de l'incorruptibilité » doit s'accomplir aussi en dehors de toute « passion ».

La « femme stérile » source de vie incorruptible

Bien qu'il ne nomme point Marie, c'est d'abord à elle qu'il pense, et aux vierges après elle, quand Grégoire cite, avec sa liberté coutumière, la parole prophétique du Psalmiste sur la femme stérile devenue mère, qui se réjouit sur ses enfants : « Elle se réjouit en toute vérité cette *mère vierge* (ἡ παρθένος μήτηρ) de porter en son sein *par la vertu de l'Esprit* (διὰ τοῦ πνεύματος) ces *enfants immortels* » (XIII, 3, 17). Quels sont-ils ? Grégoire vient de les nommer, quelques lignes plus haut : dans la génération selon l'esprit, « *Vie* et *Incorruptibilité* tiennent lieu d'enfants à ceux qui sont unis » (XIII, 3, 12). Mais si l'on prend garde que Vie et Incorruptibilité sont des noms du Christ, au même titre que « Sagesse, Justice, Sainteté et Rédemption » (*I Cor.* 1, 30), cités ailleurs (XIV, 3, 18) comme fruits d'un enfantement virginal, on comprend que, dans les perspectives de Grégoire, lorsque celui-ci traite de la fécondité de la Virginité, son regard se pose au premier plan sur la vierge Marie, mère du Christ selon la chair et

selon l'esprit, puis qu'il s'étende au-delà d'elle à ces vierges consacrées qui concevront et enfanteront spirituellement le Christ, « Vie et Incorruptibilité », « Sainteté et Rédemption ».

Les Vierges associées à la fécondité de Marie

Cela ressort logiquement de la confrontation de ces textes, mais cela se lit aussi en propres termes, et plusieurs fois, en cet ouvrage : « Ce qui s'est accompli *corporellement* dans Marie immaculée, quand la plénitude de la Divinité a resplendi dans le Christ par la virginité, cela aussi s'accomplit en *toute âme qui demeure vierge* suivant la raison » : le Seigneur « vient habiter *spirituellement* » (πνευματικῶς) dans la vierge (II, 2, 18-24). Ce parallélisme voulu, appuyé, suggère l'idée d'une conception virginale, sur un mode spirituel certes, mais non sans analogie avec la précédente.

Même comparaison , longuement soutenue à dessein, entre la Vierge Marie et les Vierges, au sujet de la victoire qu'elles remportent sur la mort, de par leur virginité : « De même que dans le cas de Marie, mère de Dieu, quand la mort, après avoir régné d'Adam jusqu'à elle, s'approcha d'elle aussi, et, qu'en heurtant contre le fruit de sa virginité comme sur un rocher, elle se brisa sur elle, ainsi, *en toute âme qui dépasse la vie charnelle par la virginité*, le pouvoir de la mort se brise et se dissout » (XIV, 1, 24-29).

Mères du Christ

Non seulement les vierges reçoivent spirituellement le Christ, non seulement, comme Marie encore, leur virginité est assez efficace pour triompher de la mort, mais à chacune il est permis de devenir, selon la formule même de Grégoire, mère du Christ (XIV, 3, 20) : « Cela arrive *toutes les fois* que l'on conçoit, dans la source vive (ἐν τῷ ζωτικῷ) de son cœur, l'incorruptibilité de l'esprit, et que l'on enfante Sagesse et Justice, Sainteté et Rédemption » (*I Cor.* 1, 30). La malédiction a cessé, qui avait été portée dès l'origine sur

la développe ici : en relation avec la fécondité merveilleuse de la Vierge Marie, Mère du Christ.

On se souvient que Grégoire associait la virginité — « perfection propre de la nature divine et incorporelle » (Tit. cap. II et II, 2, 5) — au mystère de la génération éternelle du Fils, accomplie en dehors de toute passion (δίχα πάθους..., τῷ καθαρῷ καὶ ἀπαθεῖ τῆς γεννήσεως : II, 1, 4.6). La virginité va présider aussi à sa génération dans le temps : « C'est pour cela, je pense, que la source de l'incorruptibilité, Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même, n'est pas entré dans le monde par un mariage, afin de montrer par le mode de son incarnation ce grand mystère, que seule la pureté est capable d'accueillir Dieu » (II, 2, 11). Cette seconde naissance du « chorège de l'incorruptibilité » doit s'accomplir aussi en dehors de toute « passion ».

La « femme stérile » source de vie incorruptible

Bien qu'il ne nomme point Marie, c'est d'abord à elle qu'il pense, et aux vierges après elle, quand Grégoire cite, avec sa liberté coutumière, la parole prophétique du Psalmiste sur la femme stérile devenue mère, qui se réjouit sur ses enfants : « Elle se réjouit en toute vérité cette *mère vierge* (ἡ παρθένος μήτηρ) de porter en son sein *par la vertu de l'Esprit* (διὰ τοῦ πνεύματος) ces *enfants immortels* » (XIII, 3, 17). Quels sont-ils ? Grégoire vient de les nommer, quelques lignes plus haut : dans la génération selon l'esprit, « *Vie* et *Incorruptibilité* tiennent lieu d'enfants à ceux qui sont unis » (XIII, 3, 12). Mais si l'on prend garde que Vie et Incorruptibilité sont des noms du Christ, au même titre que « Sagesse, Justice, Sainteté et Rédemption » (*I Cor.* 1, 30), cités ailleurs (XIV, 3, 18) comme fruits d'un enfantement virginal, on comprend que, dans les perspectives de Grégoire, lorsque celui-ci traite de la fécondité de la Virginité, son regard se pose au premier plan sur la vierge Marie, mère du Christ selon la chair et

selon l'esprit, puis qu'il s'étende au-delà d'elle à ces vierges consacrées qui concevront et enfanteront spirituellement le Christ, « Vie et Incorruptibilité », « Sainteté et Rédemption ».

Les Vierges associées à la fécondité de Marie

Cela ressort logiquement de la confrontation de ces textes, mais cela se lit aussi en propres termes, et plusieurs fois, en cet ouvrage : « Ce qui s'est accompli *corporellement* dans Marie immaculée, quand la plénitude de la Divinité a resplendi dans le Christ par la virginité, cela aussi s'accomplit en *toute âme qui demeure vierge* suivant la raison » : le Seigneur « vient habiter *spirituellement* » (πνευματικῶς) dans la vierge (II, 2, 18-24). Ce parallélisme voulu, appuyé, suggère l'idée d'une conception virginale, sur un mode spirituel certes, mais non sans analogie avec la précédente.

Même comparaison , longuement soutenue à dessein, entre la Vierge Marie et les Vierges, au sujet de la victoire qu'elles remportent sur la mort, de par leur virginité : « De même que dans le cas de Marie, mère de Dieu, quand la mort, après avoir régné d'Adam jusqu'à elle, s'approcha d'elle aussi, et, qu'en heurtant contre le fruit de sa virginité comme sur un rocher, elle se brisa sur elle, ainsi, *en toute âme qui dépasse la vie charnelle par la virginité*, le pouvoir de la mort se brise et se dissout » (XIV, 1, 24-29).

Mères du Christ

Non seulement les vierges reçoivent spirituellement le Christ, non seulement, comme Marie encore, leur virginité est assez efficace pour triompher de la mort, mais à chacune il est permis de devenir, selon la formule même de Grégoire, mère du Christ (XIV, 3, 20) : « Cela arrive *toutes les fois* que l'on conçoit, dans la source vive (ἐν τῷ ζωτικῷ) de son cœur, l'incorruptibilité de l'esprit, et que l'on enfante Sagesse et Justice, Sainteté et Rédemption » (*I Cor.* 1, 30). La malédiction a cessé, qui avait été portée dès l'origine sur

les maternités humaines (XIV, 3, 8) ; voilà un mode nouveau de conception (σύλληψις) et de gestation (κύησις), étranger au péché ; voilà une naissance (γέννησις) qui ne dépend plus du vouloir de l'homme ni du vouloir de la chair, mais de Dieu seul (XIV, 3, 8-16). Certes, note Grégoire, « la gestation et la mise au monde d'un enfant sont choses bonnes » (XIX, 28), mais Isaïe, Paul et les « Saints de Dieu » ont cherché une autre espèce de fécondité (XIX, 29) : « De ta crainte, Seigneur, nous avons conçu... un esprit de salut », disait Isaïe (XIX, 32.43 ; *Is.* 26, 18) ; « Mes petits enfants, écrit Paul, vous que j'enfante dans les douleurs » (*Gal.* 4, 19)... « Moi qui, par l'Évangile, vous ai engendrés dans le Christ Jésus » (*I Cor.* 4, 15). Tous ces « Saints de Dieu » — y compris la Vierge Marie, encore que d'une façon incomparablement supérieure — ont engendré, sans le concours des « vouloirs de la chair », ce qu'Isaïe appelait un « esprit de salut » (XIX, 30-45). Aux vierges il appartient donc de continuer en quelque sorte la mission de Marie : d'accueillir Dieu encore, de concevoir en elles spirituellement le Christ, de mettre toujours au monde un « esprit de salut », de collaborer en définitive à la Rédemption.

Une vocation supérieure offerte par Dieu

Si, dans son éloge de la Virginité, Grégoire vante le mariage avec Dieu et la fécondité spirituelle, il sait que tous n'emprunteront point cette voie, que l'« union corporelle », destinée à « produire des corps mortels » (XIII, 3, 10), fixera le choix du plus grand nombre : n'a-t-elle pas un avocat suffisamment efficace dans la volupté (VII, 1, 4.9) ? La virginité ne marche-t-elle pas à l'encontre de la nature (VII, 1, 6) ? En dépit de ce langage dédaigneux — dont nous savons qu'il faut l'entendre dans un certain contexte historique et culturel —, Grégoire prétend bien défendre la légitimité du mariage chrétien, attaqué par des ascètes rigoristes qui le taxaient d'« abominable » (βδελυκτός : VII, 2, 24).

Ne sont-ils pas eux-mêmes nés d'un mariage, leur rétorque Grégoire avec bon sens ? Leur anathème se retourne donc contre eux : « Si l'arbre est mauvais, ainsi que le dit quelque part l'évangile, le fruit aussi est pleinement digne de l'arbre » (VII, 2, 25-29). Le mariage ne compte pas au nombre des choses condamnées (VII) ; la procréation, tout à fait légitime, a reçu sa part des bénédictions divines (VII, 1, 3 ; XIX, 23), pourvu que les époux, à l'imitation d'Isaac, sachent se conduire avec « modération et mesure » (VII, 3, 6).

Cette base doctrinale assurée, que n'ébranlent pas les exercices d'une déplorable rhétorique sur les « embarras du mariage », Grégoire en exalte d'autant plus librement la supériorité de la virginité chrétienne : les paroles lui manquent pour en exprimer la beauté (II, 3, 14 ; III, 1, 7), la magnificence (XIV, 4, 23), les titres de gloire (III, 1, 12), la valeur précieuse (I, 9 ; XIV, 4, 23 ; XVIII, 1, 30), l'excellence (II, 1, 2 ; XV, 1, 1). Les mots δωρεά, χάρις χάρισμα reviennent le plus souvent dans ces éloges, les même mots d'ailleurs dont il usait pour souligner la gratuité de l'image de Dieu en l'âme, et qui lui servent ici pour accuser la gratuité de cette vocation supérieure, offerte par Dieu : « don divin » (II, 2, 4), « grand don de Dieu » (I, 12), don gracieux accordé par la philanthropie divine à ceux-là mêmes qui reçoivent la vie par la chair et le sang (II, 2, 7). Certains en concevraient-ils le désir[1], que l'assistance de la grâce divine leur serait encore nécessaire pour le mener à bien (I, 3). Grégoire se garde donc, malgré la pente avouée de ses préférences, d'imposer à son lecteur un acquiescement qui relève de la volonté libre de l'homme, donnant réponse à une invitation gratuite

1. Cf. Clément de Rome, I *Epist. ad Corinthios*, XXXVIII, 2 : « Celui qui est chaste, qu'il ne s'en vante pas, sachant que c'est un autre qui lui donne sa continence » (dans *Patres Apostolici*, I. p. 149).

de Dieu : tout au plus, dans son ouvrage, se permet-il de conseiller (Pr. 1, 10.1) un tel choix.

Un libre acquiescement

On sait l'importance de la décision libre dans la problématique nysséenne : la liberté constituait une des composantes essentielles de l'image de Dieu en l'homme : la souveraine liberté de choix (τὸ αὐτεξούσιον τῆς προαιρέσεως) l'apparentait au maître universel (XII, 2, 13-14). Adam a fait l'expérience du mal volontairement (ἐθελοντής), par son propre choix (τῇ ἰδίᾳ προαιρέσει : XII, 2, 40). La restauration de l'image et les progrès dans les voies spirituelles seront marqués par des décisions libres. Ce n'est point un hasard si, dans ce traité, parlant des ascètes chrétiens, Grégoire les désigne par cette formule qui prend en quelque sorte une valeur technique : « ceux qui ont choisi » (προαιρεῖσθαι), à savoir, choisi « de vivre dans la virginité » (III, 8, 16), « de vivre dans cette *philosophie* » (XXIII, 1, 2), « de chercher Dieu » (XII, 3, 9), choisi « la perfection » (XXIII, 3, 11) et « les biens supérieurs » (III, 1, 10). Ainsi la virginité apparaît-elle tout ensemble comme un don de Dieu et comme le fruit d'un vouloir de l'homme. Par elle, un dialogue s'amorce entre eux : « devenue comme un lien (σύνδεσμος) qui assure la familiarité (οἰκειώσεως) de l'homme à Dieu, par sa médiation (μεσιτείᾳ), elle conduit à un accord (συμφωνίαν) deux êtres de natures si distantes » (II, 3, 7). L'homme répond librement à l'offre que Dieu lui faisait dans magnificence : « il saisit comme une main tendue cette participation à la pureté et de nouveau se redresse » (II, 2, 9).

Une oblation de tout son être

L'acceptation d'une telle vocation implique l'offrande et la consécration à Dieu de tout l'être, corps et âme. Dans les dernières pages du traité, Grégoire le rappelle en termes pressants à un ascète, quelque peu oublieux des exigences de son idéal : « Comment exerces-tu ton sacerdoce

pour Dieu, alors que tu n'as été oint que pour offrir à Dieu non point un don absolument étranger, prélevé sur des biens qui s'attachent à toi du dehors et que tu introduirais par substitution, mais le don véritablement tien, l'homme intérieur, qui doit être parfait et immaculé, conformément à la loi de l'agneau, indemne de toute tache et de toute infirmité ? ... Par l'offrande de soi-même à Dieu, on peut être promu de la nature et dignité humaines à celle des anges » (XXIII, 7, 27-35 et 46-48). Cette suprême dépossession de soi entre les mains de Dieu — qui va très au-delà du sacrifice des biens matériels par la pauvreté —, si elle est d'abord « affaire d'âme », implique ici le don du corps à Dieu, dans toute son intégrité : « l'offrir », selon le mot de saint Paul (*Rom.* 12, 1-2), « en victime vivante, sainte, agréable à Dieu » (XXIII, 7, 24). Pages singulièrement christocentriques, où la « mortification de la chair » (νέκρωσις σαρκός) — une des définitions que Grégoire donne volontiers de la virginité (XIX, 13) —, n'est plus recommandée dans un vocabulaire d'ascèse philosophique qui pourrait donner le change, mais en termes pauliniens, et comme le moyen de s'associer à la passion du Christ crucifié (XXIII, 7, 22). On aura remarqué qu'il était beaucoup question dans ces textes d'onction, de sacerdoce, d'immolation, de victime et d'offrande[1]. L'ascète apparaît ici comme prêtre et victime volontaire, après que la vierge nous a déjà été présentée comme épouse, puis comme mère du Christ. Pour essayer d'éclairer un peu le mystère de la Virginité chrétienne, force est de recourir à différents systèmes de métaphores dont aucun n'en exprime toute la richesse,

1. Cf. encore VI, 1, 30 : « Élie et Jean-Baptiste ont offert (ἀνέθηκαν) au Seigneur leur désir pur et net de toute attache passionnée » ; XVIII, 3, 1-2 : « le désir, il faut l'avoir solidement établi dans le plus pur de son âme, le mettre de côté comme une offrande ou comme des prémices (ἀνάθημα ἢ ἀπαρχήν) de ses propres biens, et, après l'avoir consacré (ἀφιερώσαντα) une fois pour toutes, le garder intact et pur. »

et qui nécessairement ne cadrent pas toujours rigoureusement entre eux. Au lieu de s'étonner de leur manque de cohérence, parfois, au niveau des représentations, on s'attachera plutôt à la convergence de leurs visées.

XI. Témoins et prophètes de l'éternité

Bien des formules chez Grégoire rappellent le schéma cyclique selon lequel les Anciens organisaient le temps. Il songe volontiers à la reconquête du paradis perdu, parlant ainsi, en ce traité, de « restauration (ἀποκατάστασις) en son état primitif de l'image divine », de « devenir ce qu'était le premier homme en sa première vie » (XII, 4, 2-4), de « rebrousser chemin (παλινδρομεῖν) pour revenir (ἐπανελθεῖν) à la béatitude primitive » (XII, 4, 15). Et ces πάλιν, ces « de nouveau », qui ponctuent si souvent son discours ! On se tromperait pourtant si l'on croyait pouvoir enfermer Grégoire dans ce cercle. Sa synthèse ne se résume pas dans un pur retour aux origines ; elle suggère plutôt l'image d'une marche en avant (IV, 4, 51-55), vers un terme plus beau et plus riche que ne l'était le point de départ : sa doctrine de la virginité en offre un exemple éclatant, puisqu'elle implique dans la durée temporelle une tension vers l'éternité.

Une attente

Peu d'hommes sont moins enclins que Grégoire à regarder en arrière. « Oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être (ἐπεκτεινόμενος). » Ce verset de saint Paul (*Phil.* 3, 13) qui caractérise bien le dynamisme de cette spiritualité — l'« épectase », selon le néologisme forgé par J. Daniélou —, ce verset n'est pas cité dans le *De virginitate*. Notons toutefois, dans la même ligne de pensée, des allusions à l'attente de la parousie et à l'espérance. La vierge « se prépare en toute pureté à l'avènement de Dieu » (XXIII, 7, 66) ; elle « attend (ἀναμένει) la bienheureuse espérance et la manifestation du grand Dieu » (XIV, 4, 10 ; *Tite* 2, 13). D'ailleurs « toute la création n'attend-elle pas (ἐκδέχεται) nécessairement sa transformation » (μεταστοιχείωσιν : IV, 4, 11) ? Libérée des sollicitudes humaines, la Vierge ne prend de risque qu'en ce qui concerne « l'espérance, laquelle passe avant toutes choses » (IX, 2, 8). Celle-ci est pour elle un bâton sur lequel elle s'appuie aux jours de tentation (XVIII, 3, 13), une ancre solide sur laquelle elle affermit ses intérêts (XXIII, 6, 26). Le pays dont elle rêve, « là-bas » (ἐκεῖ), ce n'est point le jardin d'Adam et Ève, mais un lieu céleste, « là où la sensation n'atteint pas » (XI, 3, 9), « là où nous deviendrons lumineux en approchant de la lumière véritable du Christ » (XI, 4, 41). Une attente fervente du « siècle à venir » l'emporte manifestement sur la nostalgie d'un paradis perdu.

Transcender le temps

Grégoire a souvent médité sur le caractère éphémère (πρόσκαιρος) de la vie humaine (IV, 4, 9.13) : une vie de campement sous la tente (ἐν τῷ σκήνει), combien précaire. Aussi déplore-t-il que cette « pérégrination » se prolonge (IV, 4, 12-15). La virginité lui apparaît alors comme un moyen de hâter la fin des temps, puisqu'en adoptant ce mode de vie, « on ne fructifie plus pour la mort » (XIV, 4, 8), on ne lui fournit plus ce combustible humain qui entretient son feu (XIV, 1, 13-35). Singulière argumentation ! Mais voilà qui s'avère plus profond : « on ne met plus, par des générations intermédiaires, aucun intervalle (διάστημα) entre soi et l'avènement de Dieu » (XIV, 4, 11). La vierge n'abrège pas de façon plus ou moins illusoire le cours du temps, elle le transcende, en se situant déjà en quelque manière à son terme. Grégoire donne un exemple d'anticipation quand il évoque le chœur ardent des jeunes ascètes, groupés autour de Basile : « Il s'en trouve beaucoup parmi eux qui, malgré la jeunesse de leur âge, sont devenus

tout chenus par la pureté de leur chasteté, devançant (φθάσαντες) la vieillesse par leur raison, et en quelque manière transcendant (ὑπερβαλλόμενοι) le temps » (XXIII, 6, 13-15). Cette analogie suggère comment la virginité, qui anticipe sur l'âge mûr et la vieillesse, peut anticiper aussi sur l'éternité.

Une eschatologie en voie de réalisation

On lira, au ch. XIV, 4, les textes les plus explicites de Grégoire sur la virginité « image de la béatitude du siècle à venir » : en effet « elle porte en elle-même, en grand nombre, les signes des biens que l'espérance tient en réserve ». Ces biens promis, réservés, espérés passionnément, sont déjà possédés par les Anges, ces êtres incorporels qui contemplent Dieu. Les Justes leur seront associés après la résurrection, selon la promesse d'une vie angélique (ζωὴ ἰσάγγελος) faite par le Seigneur (XIV, 4, 15 ; *Lc* 20, 36), quand « il n'y aura plus d'homme et de femme » (*Gal.* 3, 28), suivant la formule de saint Paul (XX, 4, 38). Dans la mesure où les ascètes de l'un et l'autre sexe renoncent à la génération charnelle et vaquent à la contemplation, ils s'apparentent déjà aux Anges, et commencent de réaliser ici-bas leur destin éternel.

Relisons les textes, aidés de ce fil conducteur. Par la virginité, on « cueille *même* (καί) dans la vie présente, le meilleur des biens réservés à la résurrection » ... ; on a « *déjà* (ἤδη) reçu les biens de la promesse » (XIV, 4, 14.17) ; on adopte un « mode de vie céleste » (XXIII, 1, 15). « La profession de virginité est un art et une science de vie divine, apprenant à ceux qui vivent dans la chair à devenir semblables à la nature incorporelle » (IV, 9, 6). « Par l'offrande de soi-même à Dieu, on est promu de la nature et dignité humaines à celle des anges » (XXIII, 7, 47). « Cela, c'est vivre par l'âme seule et imiter, dans la mesure du possible, le mode de vie des puissances incorporelles qui ne prennent ni femme ni mari, et dont l'œuvre, le soin,

la perfection, consistent à contempler le Père de l'incorruptibilité » (IV, 8, 9-13). On retrouve ici encore associées, « vie angélique » et contemplation, cette dernière — on l'oublie trop — constituant le but suprême auquel tout le reste, chez les Vierges, même leur virginité, reste subordonné à titre de moyen. Grégoire de Nysse a le mérite de nous le rappeler : « La cime de toute espérance », « le terme et le résumé de toute... promesse divine », c'est de « voir Dieu avec un cœur pur » (XXIII, 7, 55.58.66).

Alors que Grégoire associe très intimement la Virginité au mystère de l'Incarnation, on s'étonne que dans cette construction doctrinale, d'ailleurs solide, la pièce maîtresse n'apparaisse pas : si en effet les Vierges participent déjà à certains privilèges des justes ressuscités, n'est-ce pas en vertu de la résurrection du Christ ?

L'éternité

On a reproché parfois à Grégoire et aux disciples chrétiens de Plotin — non sans d'ailleurs quelques bonnes raisons[1] — de tellement magnifier la contemplation mystique ici-bas que la vision béatifique, par comparaison, risque de paraître quelque peu accessoire. Le reproche ne vaudrait pas pour ce *De Virginitate*, car Grégoire a nettement tracé les frontières entre l'avant-goût de l'éternité et l'éternité elle-même. Ainsi la mort consacre le « mariage spirituel », réunissant d'une manière plus intime et plus réelle la vierge et son époux, puisque, « lorsqu'elle s'en va, c'est pour être avec le Christ » (III, 8, 24) : alors seulement elle « possède le but divin de son désir » (XX, 4, 40). L'ascète qui a offert son corps, dans un geste sacerdotal, se verra associé éternellement au Grand-Prêtre (XXIII, 7, 50). S'« il n'y a plus alors d'homme et de femme », selon la parole de saint Paul (*Gal.* 3, 28), ce n'est point parce que serait réalisé

1. Cf. M. Richard, recension de la thèse de J. Daniélou, *Platonisme...*, dans *MSR*, t. II (1945), p. 193.

le mythe de l'androgyne dont rêvaient les Anciens, mais parce que « le Christ sera tout et en tous » (XX, 4, 38 ; *Col.* 3, 11). Par une heureuse coïncidence, qui n'est pas fortuite, il se trouve que tous ces textes mentionnent expressément le Christ. L'ouvrage s'achève sur l'évocation de l'« avènement de Dieu » (XXIII, 7, 66) : ce qu'avaient désiré passionnément Moïse, beaucoup de prophètes et de rois, et les vierges après eux, ce qu'ils avaient expérimenté d'une certaine manière dans leurs extases, se trouve enfin réalisé en plénitude, « ils verront Dieu ».

Les vierges ont donc pris de l'avance sur le reste de l'humanité : leur indépendance à l'égard de la chair et leur application à contempler Dieu en font des témoins et des prophètes de ce que sera l'état, l'occupation de l'humanité ressuscitée. Mais si elles touchent à l'éternité, elles demeurent dans le temps : d'où une certaine tension qui les jette au devant du « siècle à venir », avec toute la violence de leur amour pour le Christ.

XII. Conclusion

Après nous en être tenu, tout au long de cette étude, à un niveau purement historique, en essayant de présenter avec objectivité la pensée de Grégoire de Nysse, en nous efforçant de sympathiser, de comprendre, d'expliquer plus que de juger, qu'on nous permette, prenant quelque recul vis-à-vis de cette œuvre, d'esquisser provisoirement un bref jugement de valeur. Rappelons d'abord un fait : de même que s'accomplit dans l'Église, au cours des siècles, un développement dogmatique, de même s'opèrent un approfondissement de la spiritualité et un affinement de la conscience chrétienne dans sa recherche de la perfection. Les Pères de l'Église baignaient dans un monde encore profondément païen ; les débordements sexuels de ce monde, dont saint Paul a tracé un si sombre et si juste tableau, déclenchèrent chez les Chrétiens un choc en

retour qui, les entraînant trop loin, les amenaient parfois à mépriser le corps[1]. Il faudra des siècles de vie chrétienne pour décanter, dans l'héritage des plus hautes doctrines spirituelles ou morales de l'antiquité (Platonisme et Stoïcisme), leur apport positif et rejeter ce qu'elles charriaient encore de trouble ou d'excessif : une spiritualité équilibrée du mariage chrétien et de la virginité consacrée[2], concevant ces états comme des idéaux complémentaires et non point rivaux, est une conquête relativement récente. Ce serait donc errer et succomber à un naïf anachronisme que de lire ce traité de Grégoire de Nysse sous une lumière moderne, en l'extrayant de son milieu culturel, en oubliant sa date.

Il nous faut nous souvenir encore que, si Grégoire de Nysse apparaît parmi les Pères grecs du IVe s. comme l'un des plus prestigieux, il ne constitue point, à lui seul, pas plus qu'aucun autre, toute la Tradition de son siècle. A plus forte raison, dans ce problème de la virginité consacrée, n'est-il qu'une voix parmi d'autres. Nous nous proposons dans un avenir assez proche de faire entendre ce concert, où d'autres voix, celles de Méthode d'Olympe, d'Athanase, des deux Basile — de Césarée et d'Ancyre —, de Grégoire de Nazianze, de Chrysostome, de Cyrille d'Alexandrie, de Théodoret de Cyr et de bien d'autres, chantent les louanges de la virginité chrétienne. Certains de ceux-là, penseurs moins hardis, moins frottés de Platonisme, plus proches des sources évangéliques, proposeront une doctrine davantage centrée sur le mystère des noces du Christ et de l'Église : c'est en écoutant ces témoins divers que nous essaierons de dégager la signi-

1. Sur certains cas d'encratisme, cf. P. Nautin, *Lettres et Écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, p. 16 sq.

2. Cf. les deux excellentes mises au point de J.-M. Perrin, *La Virginité chrétienne*, Paris 1955 et de P. Adnès, *Le Mariage* (coll. *Le Mystère chrétien*), Paris, 1963.

fication du célibat voué à Dieu, telle que la voyaient les écrivains grecs des années 300 à 451.

Accusant encore le caractère partiel du document que nous livrons aujourd'hui au public, soulignons que la doctrine du *De Virginitate* n'est pas toute la doctrine de Grégoire de Nysse, ni même toute sa doctrine sur la virginité[1] : c'est son premier ouvrage, écrit par un auteur encore proche de la rhétorique, qui ne s'est pas affronté aux problèmes pastoraux, dont l'expérience religieuse n'a point encore atteint les hauteurs mystiques, telles qu'on les devine dans l'*In Canticum* par exemple. Nous nous sommes attaché assez longuement et avec assez de ferveur à mettre en valeur les richesses de ce document, pour pouvoir nous permettre d'en signaler les lacunes. Aucune dimension sociale, ni ecclésiale : l'humanité n'y est point encore pensée comme un corps unique, l'Église n'apparaît point encore comme médiatrice entre Dieu et l'âme[2]. Aucune allusion, ou si fugitive, aux sacrements. L'exégèse, dans une dépendance trop étroite de Philon, s'épuise souvent dans les ingéniosités de l'allégorisme, sans s'attacher au jeu si riche des correspondances typologiques. Grégoire pressent à peine cet au-delà de la contemplation où le mystique saisit une Présence non objectivée : inexprimable sentiment de présence, sur lequel il écrira des pages saisissantes. Rien encore de l'épectase, ce perpétuel dépassement de l'âme en quête de son Dieu. Le symbolisme nuptial, comme on doit s'y attendre, connaîtra dans les *Homélies sur le Cantique* une tout autre orchestration. Sur le sujet même de la virginité,

1. Cf. l'excellente dissertation de H.-O. Knackstedt, *Die Theologie der Jungfraülichkeit beim hl. Gregor von Nyssa*, Diss., Rome 1940 (35 p.). Peut-être cependant a-t-on parfois trop négligé le *De Virg.* ? Ainsi Hans von Balthasar le cite sept fois seulement dans *Présence et Pensée*, et encore presque toujours sur un mode très allusif.

2. Cf. L. Malevez, « L'Église dans le Christ : L'unité de l'espèce humaine au service de la Christologie chez quelques Pères grecs », dans *Rec. SR*, t. XXV (1935), p. 260-280.

avouons que le dossier scripturaire de base reste assez pauvre : aucune allusion aux versets de *Matth.* 19, 10-12 sur les « eunuques volontaires », à la parabole des dix Vierges, à la péricope d'*Apoc.* 14, 1-4. Admirons donc en ce traité la première esquisse d'une pensée puissante, appelée à des approfondissements[1], sans dissimuler des lacunes dont il serait vain de se scandaliser. On n'en mesurera que mieux l'épanouissement futur.

Avouons même, sans gêne aucune, que ce traité renferme des pages critiquables et des idées fort contestables. L'anthropologie, trop influencée par le Platonisme, implique un dualisme dangereux : l'âme seule est créée à l'image de Dieu (Basile d'Ancyre était plus heureux dans ses propos, quand il saluait dans la Vierge une image de Dieu sur terre *et dans son âme* et *dans son corps : PG* 30, 785 C). L'idéal de la perfection consisterait à ne vivre plus que « par l'âme seule » ; une certaine confusion dans l'emploi des citations pauliniennes reportera parfois sur le corps et la sexualité (des créations de Dieu pourtant) les anathèmes lancés contre la chair, c'est-à-dire sur la conduite vicieuse de l'homme pécheur, devenu tel par sa volonté plus encore que par son corps ! Malgré les dénégations sincères de Grégoire, défendant même le mariage en face des excès de certains rigoristes Pré-Messaliens, le mariage sert trop souvent de repoussoir pour exalter la virginité chrétienne : ceci est plus grave que les pages de diatribe, déplaisantes mais superficielles, sur les « embarras du mariage ».

Et pourtant malgré ces ombres, ces lacunes d'une pensée encore à ses débuts, faisons le bilan des richesses de ce premier ouvrage. Déjà s'y trouve dessiné l'*itinerarium mentis ad Deum*, et exposée la doctrine de la contemplation chrétienne : Dieu transcende toutes nos repré-

1. W. Jaeger (*Two rediscovered works*, p. 122-132) a relevé de nombreux parallèles entre le *De Virg.* et le *De inst. christ.*, non sans insister, à juste titre, sur les progrès de l'un à l'autre ouvrage.

sentations sensibles et jusqu'à nos concepts ; même si des purifications n'étaient pas exigées par le péché, le contemplatif devrait passer par une nuit des sens et de l'esprit, car un certain échec de la raison précède une connaissance expérimentale de Dieu. Marie, la Mère de Dieu, apparaît intimement liée par sa virginité même au mystère de l'Incarnation, et chaque vierge participe spirituellement à sa merveilleuse fécondité. C'est avec un sens théologique très sûr et très profond que Grégoire de Nysse d'emblée fonde sa théologie spirituelle sur le thème fondamental de la création à l'image de Dieu.

Enfin sur *la doctrine même de la virginité* — qui n'épuise pas d'ailleurs tous les enseignements de ce « traité de vie dévote » adressé à des vierges —, retenons ces pages où Grégoire de Nysse montre que la virginité chrétienne, vouée à Dieu et pratiquée pour Dieu, est d'abord *affaire d'âme*, plus encore qu'intégrité du corps. Elle apporte une réponse éminemment libre à une invitation très gratuite de Dieu, son accueil se traduisant par une oblation quasi sacerdotale de tout l'être. Elle est encore un mariage avec le Christ, mariage qui ne le cède point en fécondité aux unions de la terre. Les vierges sont des témoins d'éternité qui réalisent, déjà, dès ici-bas, de manière prophétique, la condition de tout chrétien après sa résurrection. Ainsi disparaît une opposition factice entre état de mariage et état de virginité : l'un et l'autre sont image des noces mystérieuses du Christ et de l'Église, telles qu'elles se réaliseront en plénitude dans la Jérusalem céleste, deux images, mais dont l'une, celle de la virginité, montre plus de ressemblance avec l'état final. Les époux eux-mêmes sont invités par Paul à transcender les réalités charnelles pour vaquer ensemble à la prière, pour assurer dans leur vie la primauté du spirituel. Ainsi les Vierges de l'un et l'autre sexe ont-ils dans l'Église mission de Prophètes, sont-ils témoins de ce siècle à venir, où il n'y aura plus « ni homme ni femme » — ce

qui ne veut pas dire qu'il n'y aura plus de corps ; nous croyons en la résurrection de la chair —, mais où les corps seront parfaitement rangés dans la mouvance de l'âme et de l'Esprit-Saint : message que nous fait entendre Grégoire de Nysse dans une langue prestigieuse, où résonnent toutes les harmonies de la culture antique.

CHAPITRE V

LE TEXTE DU « DE VIRGINITATE »

I. Les éditions et les traductions

Les premiers éditeurs du *De Virginitate* de Grégoire de Nysse n'étaient pas mus seulement par le désir d'arracher au secret des bibliothèques un texte vieux de douze siècles, qui pouvait se réclamer d'un des plus grands noms de l'Église grecque, ils faisaient œuvre aussi d'« écrivains engagés », comme on dirait aujourd'hui. Cet ouvrage est exhumé tout exprès, en une époque d'âpres controverses, entre Catholiques et Protestants, sur le célibat des clercs et la valeur de la virginité consacrée. « Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam jungi matrimonio, A. S. ». Ainsi légifère, dans un de ses anathèmes au style lapidaire, le Concile de Trente, en sa session 24e, du 11 novembre 1563 (H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, éd. 1957, nº 980).

Ce n'est point par hasard que, l'année précédente, en 1562, avait paru cet ouvrage : *Gregorii Nyseni* (sic) *liber de Virginitate*, a Petro Galesinio conversus, Romae 1562, apud Paulum Manutium, Aldi F. [Paris, B.N., C 1499]. L'auteur, Pierre Galesinius[1], né dans les marches d'Ancône

1. Sa version sera reproduite dans l'édition *latine* des œuvres de Grégoire de Nysse (I, 636-682), publiée par Fronton du Duc (Paris

vers 1520, compte parmi les familiers de Charles Borromée, qu'un cas heureux de népotisme va bientôt élever à l'archevêché de Milan. Dans la préface, dédiée précisément à l'oncle de ce dernier, Pie IV (Jean-Ange de Médicis), le traducteur nous apprend que quatre cardinaux ont été mandatés par le Pape pour promouvoir l'édition d'ouvrages patristiques, particulièrement ceux des Pères grecs et latins qui ont défendu la virginité — « oppugnata semper ab haereticis virginitas » ! —. C'est sur leur ordre qu'il a entrepris la traduction latine de ce traité, « Gregorii libellum vere aureum ». En un beau latin de la Renaissance, il vante le génie de son auteur, « gravitate pondereque scientiarum refertissimus », et le loue d'avoir intégré dans cet éloge, conforme à l'Évangile, ce que les philosophes anciens avaient dit de meilleur sur la vertu. On ignore sur quel manuscrit fut faite cette version latine qui connaîtra une fortune durable, puisqu'elle passera dans la Patrologie de Migne, accolée à un texte grec relevant d'une tradition différente : on constate du moins que ce ms. était apparenté au codex S[1]. Ainsi l'entreprise de P. Galesinius s'inscrit dans un contexte très militant, celui de la Contre-Réforme : l'affaire n'est pas indifférente à la petite histoire.

C'est en 1574, chez Plantin, à Anvers, que paraît la première édition du texte grec : *D. Patris Gregorii Nysseni antistitis de Virginitate liber*, graece et latine nunc primum editus, interprete Johanne Livineio Gandensi. Antverpiae, ex officina Christophori Plantini, 1574. [Paris, B.N., C 1498 (2)]. L'auteur[2], qui est Belge, dédie son ouvrage à Gérard de Groisbeek, évêque de Liège, duc de Bouillon, prince du Saint Empire. Il s'est servi (Cavarnos, p. 244)

1605), avec des notes du même auteur, imprimées dans l'appendice du tome II, p. 56-70.

1. Cf. traduction de I, 1'-16' : « Permultis olim virginitas dicendi fuit argumentum, idque ad ostentationem... ».

2. Cf. L. Roersch, art. *Lievens* (Jean), dans la *Bibliographie nationale publiée par l'Acad. royale de Belgique*, t. XII, p. 124-128.

du Vaticanus gr. 401 qui lui donne accès à une tradition tout autre que celle connue de Galesinius (proche de ce que nous appellerons le groupe PF), mais il a aussi utilisé le cod. *Montepessulanus* 122 qui le maintient en contact avec le groupe S (Cavarnos, p. 233 et 244). Livineius[1] combat dans la même croisade, puisque, l'année suivante, il publiera, toujours chez Plantin, à Anvers, le *De Virginitate* de Jean Chrysostome [Paris, B.N., C 1498 (1)].

La première édition bilingue des œuvres de Grégoire de Nysse paraît, en 1615, à Paris, chez M. Somnius. On trouvera le *De Virginitate*, au tome II, p. 543-611 et les notes, dans l'appendice du même tome, p. 8-14. La version latine de Galesinius s'y trouve juxtaposée au texte grec de Livineius[2], légèrement corrigé[3] par Fronton du Duc, bibliothécaire au collège de Clermont, un des princes de l'érudition en ce début du XVIIe siècle. Cf. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, éd. C. Sommervogel, 1893, III, p. 233-249 : *Duc (Fronton du)*. Le même ouvrage, avec les notes[4] très précieuses de Fronton du Duc, sera

1. Livineius ne se serait-il pas servi aussi du *cod. Bruxellensis bibl. regiae* 8436-38, du même groupe ? Sur le premier feuillet de garde de ce ms., on lit (Cavarnos ne le signale pas) : « Ioannis Livinei Torrentij Teneramundani (cf. J. Van den Gheyn, *Catal. des Ms. grecs de la BR. de Belgique*, t. II, Bruxelles 1902, p. 32, sub n° 946). Bien qu'il aimât se dire Gantois, Lievens était né à Termonde. Il avait pour oncle le célèbre humaniste Torrentius.

2. Excepté toutefois au début du chap. I, où la traduction latine imprimée est empruntée aussi à Livineius, par souci de conformité à son texte grec : « Augusta illa virginitatis... ».

3. Nous croyons reconnaître dans le cod. *Parisinus* gr. 1054 (apparenté au groupe BKC) le « codex regius » dont Ducaeus avoue s'être servi. On y retrouve en effet les leçons qu'il signale dans ses notes (*PG* 46, 1185 sq.), particulièrement : f. 223, l. 23 : ἐπισπεύδει (XXII, 2, 7 ; col. 1197 et 404 D), f. 209, l. 11 : γείτονες (XII, 3, 41 ; col. 1192 et 374 C),

4. Dans ses notes, Ducaeus s'inspire plusieurs fois d'un ouvrage de J. de Billy, *Sacrarum observationum libri duo*, Paris 1585. Ce recueil d'observations critiques sur des textes patristiques grecs

réimprimé dans l'édition des *Opera omnia* de Grégoire de Nysse, chez Aegidius Morellus, Paris 1638 (tome III, p. 111-179 et 51-59)[1].

Si, depuis un siècle, on a pu lire le *De Virginitate* et travailler sur les œuvres de Grégoire de Nysse, c'est grâce à J.-P. Migne, ce génial entrepreneur de librairie. Au milieu du XIXe siècle, il assure le relais : les trois tomes de Morellus passent intégralement dans sa *Patrologia Graeca*, t. 44-46, le *De Virginitate* occupant les col. 317-416 du t. 46 (notes de Fronton du Duc, col. 1185-1200).

Enfin en 1952, dans l'admirable collection due au zèle persévérant de Werner Jaeger — *Gregorii Nysseni Opera* —, J.-P. Cavarnos donne la première édition scientifique du *De Virginitate* (*GN* 8, 1, p. 217-343). Nous reviendrons sur son édition, dans la suite de ce chapitre, mais aucune de nos critiques ne devra faire oublier les dettes que nous avons contractées envers lui.

Sans traductions, les textes grecs risquent de plus en plus de demeurer lettre morte. C'est la raison pour laquelle, déjà, au XVIe siècle, on les traduisait en latin. A combien de lecteurs du *De Virginitate* peinant sur les phrases de Grégoire, la version de Galesinius, si infidèle soit-elle, n'a-t-elle pas été secourable ? Mais de nos jours, la nécessité de traductions en langues modernes devient plus impérieuse encore. La langue et la pensée de Grégoire de Nysse ont souvent découragé les traducteurs. Déjà Denys le Petit († vers 550), qui rendit en latin le traité « *Sur la création de l'homme* », avouait dans sa préface qu'il avait eu beaucoup de mal à traduire la langue de la philosophie

(115 p.) — toujours utile — passe d'ordinaire inaperçu, parce qu'il fait corps avec l'édition des *Lettres* d'Isidore de Péluse, publiée par le même Billius, Paris 1585.

1. C'est dans les trois tomes de cette édition de 1638 qu'il faut chercher les nombreuses références à GNys., ajoutées par C.-B. Hase, G. et L. Dindorf au *Thesaurus Linguae graecae* d'Henri Estienne.

grecque, d'autant qu'il avait l'ambition d'allier l'élégance à l'exactitude : « Enisus sum quidem disertitudinem ejus sequi, licet assequi nimis impari facultate nequiverim » (*PL* 67, 345 D). Nous ne connaissons que trois traductions du *De Virginitate* en langue vulgaire :

La première, *en russe*[1], due aux professeurs de l'Académie de Moscou et revue par P. Kazanskij, dans leur traduction des œuvres complètes de Grégoire de Nysse (vol. VII, Moscou 1865, p. 284-394).

La seconde, *en anglais*, due à W. Moore (Rector of Appleton, Late Fellow of Magdalen College, Oxford) dans *A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the christian Church*, second series, vol. V, *Gregory of Nyssa*, Oxford 1893, p. 343-371 : traduction qui n'est pas sans mérite.

La troisième, *en espagnol*, due à Joaquín Martinez Arrechea, dans l'ouvrage de Fr. de B. Vizmanos, *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949, p. 1110-1172 : la traduction semble s'inspirer plus souvent de la version latine de Galesinius que du texte grec de Grégoire de Nysse.

II. Manuscrits, version syriaque et citations

Les manuscrits

Pour son édition du *De Virginitate* J.-P. Cavarnos a étudié vingt-cinq manuscrits dont les dates s'échelonnent du Xe au XVIIe s. Les spécialistes iront lire dans son ample préface latine (Cavarnos, p. 217-234) la description de ces codices : en voici du moins la liste avec classement par familles ; les six mss retenus pour l'édition de son texte sont accompagnés de leur sigle.

1. Renseignement communiqué par le R. P. Boris Bobrinsky, de l'Institut Saint-Serge, Paris.

E : *Codex Parisinus Coislinianus 58*, membranaceus (xe s.), ff. 85 v-129 r.

Famille x:

P : *Codex Vaticanus Pii II graecus 4*, membr. (xie s.), ff. 224 r-274 r.
Cod. Vaticanus gr. 401, chartaceus (xiiie s.), ff. 192 v-226 r.
Cod. Taurinensis C. I. 11 gr., chart. (prooem. et capita I-V) (xive s.), ff. 79 r-98 v.
Cod. Ambrosianus Q 14 sup., chart. (xve s.), ff. 390 v-436 v.
Cod. Vaticanus gr. 445, chart. (xvie s.), ff. 94 r-112 r.
Cod. Bruxellensis bibliothecae regiae gr. 8436-38, chart. (xvie s.), f. 2 r s.
Cod. Vaticanus Urbinas gr. 9, chart. (xviie s.), ff. 75 v-126 v.

Famille y:

K : *Codex Venetus Marcianus gr. 67*, membr. (xie s.), ff. 99 r-130 v.

C : *Codex Cantabrigiensis collegii Trinitatis gr. B. 9. 1*, membr. (xii-xie s.), ff. 99 r-130 v.
Cod. Vaticanus gr. 1797, membr. (xie s.), ff. 119 r-153 v.
Cod. Parisinus gr. 584, membr. (xiie s.), ff. 64 v-108 r.
Cod. Palmensis 340, chart. (xiie-xiiie s.), ff. 137 r-158 v.
Cod. Ambrosianus B 30 sup., membr. (xive s.), ff. 166-249.
Cod. Oxoniensis Bodleianus Laudianus gr. 17, chart. (xve s.), ff. 308 r-345 v.
Cod. Parisinus gr. 1054, chart. (xv-xive s.), ff. 183-228 v.
Cod. Athous monasterii Dionysiou 214, chart. (xve s.), f. 119 r s.
Cod. Monacensis gr. 23, chart. (xvie s.), ff. 69-107

Famille z:

Ω : *Codex Escorialensis Ω III 14*, membr. (xiie s.), ff. 219 v-247 v.
Cod. Messanensis Univ. 80, membr. (xiie s.), ff. 233-336.

S : *Codex Vaticanus gr. 1907*, chart. (xiiie s. vel xiie), ff. 4 r (b) -14 v (b).
Cod. Vaticanus gr. 1433, chart. (xiiie s.), ff. 1 r-26 v.
Cod. Londinensis Musei Britannici Old Royal 16 D. I., membr. (xiie s.), ff. 310 r-327 r.
Cod. Taurinensis C. I. 11, chart. (cap. VI-XXIII) (xive s.), ff. 79 r-98 v.
Cod. Montepessulanus 122, chart. (xvie s.), ff. 1 r-35 r.
Cod. Ottobonianus gr. 146, chart. (xviie s.), ff. 139-263.

Les six mss E, P, KC, ΩS retenus par Cavarnos comptent donc parmi les plus anciens (x, xi, xii, xiiie s.). Cavarnos regrettait (Cavarnos, p. 234, note) de n'avoir pu collationner le *codex Ath. Dionysiou 214* qu'il soupçonnait (Cavarnos, p. 224) d'être dérivé du *cod. Cantabrigiensis coll. Trinitatis B. 9. 1.* Il signalait enfin (Cavarnos, p. 234, note) un autre ms. demeuré inaccessible, le *Cod. Athous Esphigmenou 49* (xiie s.). M. l'abbé Marcel Richard, de l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes de Paris, a pu microfilmer pour nous ces deux mss dans sa mission de 1959 en Grèce.

Le *Codex Athous Dionysiou* 214 est un codex de papier du xve s. dont les ff. 119 r-149 v contiennent les 3/5 de notre traité (jusqu'au ch. XV, 1, 9). Le copiste a reproduit très exactement des leçons propres à C : vg. fol. 125 v, 18 ἡδονῶν (= III, 5, 11) ; fol. 138, 3 ἐφελκύσαι (= IX, 1, 2) ; fol. 142 v, 25 om. δυνηθῆναι (= XI, 6, 8) ; fol. 145 v, 20 ἐν ᾧ (= XIII, 1, 5) et 28 ἐλκυσάμενος (= XIII, 1, 13) ; fol. 148 v, 16 αὐτῷ (= XIV ,4, 23), etc. Le titre même est recopié ici avec les particularités de C (add. καὶ ante περὶ παρθενίας ; rature sur le mot διάλογος), sans la variante ἐπιτεταγμένα que Cavarnos avait cru lire

(Cavarnos, p. 224). La preuve est donc faite que ce ms. dérive de C, et qu'il n'aurait rien apporté à l'édition.

Le *cod. Athous Esphigmenou 49* (nous lui donnons le sigle F) est un codex de parchemin du XIIe s. dont les ff. 16 v-54 contiennent notre traité, avec toutefois une lacune (= VII, 2, 6 à VII, 3, 13) qui ne se rencontre dans aucun autre ms., pas même dans le ms. P, avec qui il est pourtant étroitement lié[1]. Plusieurs omissions (X, 1, 29 ; XII, 3, 25) et diverses variantes (vg. I, 20 ; III, 7, 6 ; III, 9, 1), propres au codex P excluent néanmoins que F ait pu être copié sur P.

Enfin un vingt-huitième ms.[2] est venu s'ajouter à la liste : le *codex Atheniensis Musei Benaki 10* (sigle B), codex de parchemin du XIIe s. dont les ff. 63 v-109 r contiennent le *De Virginitate* de Grégoire de Nysse. Ce nouveau témoin appartient manifestement à la famille KC[3] (v. g. titre du ch. XXII), tout en se montrant plus proche de K que de C : ainsi le cod. B ne suit pas le cod. C lorsque ce dernier rejoint la tradition SΩ (XXIII, 6, 1′-23′ et XXII, 1, 1′-19′). Malgré les affinités évidentes entre B et K, il faut cependant exclure l'hypothèse d'une copie de K par B, en raison de variantes propres à K (III, 4, 13 ; IV, 5, 35 ; VI, 1, 36 ; XII, 3, 23, etc.). Nous ajoutons ainsi deux mss anciens aux six qu'avait utilisés Cavarnos :

1. Cf. Pr. 2, 24 ; I, 9 ; II, 3, 16 ; III, 10, 6 ; XI, 4, 26 ; XII, 3, 5 ; XIII, 1, 6 et 2, 3.10 et 3, 11 ; XV, 1, 3 et 2, 4, etc. Noter aussi des leçons propres à F : Pr. 1, 24 et 2, 1 ; II, 1, 17 ; III, 3, 13 ; XII, 2, 69 et 3, 2.

2. Ce ms. nous a été signalé par Mme Euridice Zizicas, de l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes, qui a entrepris l'inventaire du fonds grec, au Musée Bénaki d'Athènes.

3. Cf. IV, 7, 6 ; VII, 1, 21 ; XI, 1, 11 ; XXIII, 2, 46 et 3, 27. Noter des leçons ou des lacunes propres à B : III, 10, 20 ; IV, 7, 18.23 ; XXIII, 3, 17, et de nombreux passages où B s'oppose à KC, SΩ : XI, 5, 18 ; XVII, 1, 5 ; XIX, 25.32 ; XX, 3, 14.16 et 4, 29 ; XXI, 1, 9 et 2, 11 ; XXIII, 1, 7 et 2, 5 et 7, 6.20.34.

la facilité avec laquelle ils entrent dans son stemma témoigne de la valeur de sa construction.

Une version syriaque La consultation du catalogue des Mss syriaques du British Museum[1] nous a mis sur la piste d'une version syriaque de ce traité contenue intégralement dans le *cod. syr. DCCCXV* (Add. 14726), chart. (xe s.), ff. 30 a-58 b, et partiellement dans le *cod. syr. DCCLXXXVII* (Add. 17196), membr. (IXe s.), ff. 1, 2 et 5-10. Un léger indice nous fit soupçonner que cette version pourrait être apparentée au texte représenté par S. De fait, divers sondages[2], pratiqués dans cette version, en des points caractéristiques de la tradition S, ont prouvé que le syriaque accuse les mêmes lacunes (*cod. syr. DCCCXV*, fol. 40 r, 10 = VI, 2, 31-37 ; fol. 41 v, 21 = IX, 1, 7-21 ; fol. 42 v, 7 = X, 1, 28-35 ; fol. 52 r, 25-26 : XIX, 6), les mêmes additions (fol. 44 r, 3-5 : XI, 4, 15 ; fol. 51 v, 15-17 : XVIII, 5, 1 ; fol. 54 r, 26-32 : XXI, 2, 1′-6′ ; fol. 56 v, 18-19 : XXIII, 3, 24), les mêmes paraphrases (fol. 30 v, 25 s. : I, 1′-16′ ; fol. 51 v, 25-29 : XVIII, 5, 12-13 ; fol. 54 v, 19 ad finem : XXII, 1, 1′-19′ ; fol. 57 r, 22 ad finem : XXIII, 6, 1′-24′), le même découpage en chapitres avec les mêmes points d'insertion des titres (ch. XI en XI, 1, 4 ; ch. XII après XII, 1, 12 ; ch. XXIII après XXIII, 6, 29), les mêmes leçons propres à S (entre la Lettre-préface et le ch. I, ce titre singulier : προτροπὴ νέων ἐπὶ τὴν ὑψηλὴν παρθενίαν ; Pr. 1, 24 : δύναμιν τοῦ ἐπιθυμεῖν ; XXI, 2, 14 : ὁρίζοντας), avec cette divergence, instructive elle-même, que la table des chapitres n'y paraît encore pas. Le ms. de cette version syriaque, ms. du xe s., témoigne donc en faveur de la

1. W. Wright, *Catalogue of Syriac Mss in the British Museum*, Londres 1871, tome II, p. 830 et 777.

2. M. Antoine Guillaumont, Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, a bien voulu faire pour nous toutes ces vérifications.

tradition SΩ (dont nous reparlerons), et plus précisément en faveur de la tradition S (puisqu'elle comporte, entre autres particularités, la Lettre-préface et une division en chapitres avec des titres), devançant ainsi d'au moins deux siècles le ms. S.

Mais le *cod. syr. DCCLXXXVII*, antérieur à tous nos mss grecs, permet de remonter d'un siècle encore : malgré son mauvais état, ses lacunes, le désordre de ses folios, il prouve que la version syriaque — la même[1] que celle du *cod. DCCCXV* — existait telle quelle dès le IXe siècle, calquée sur la tradition S. Tout porte à croire d'ailleurs que cette version date de beaucoup plus haut : comme l'a montré C. Van Den Eynde[2], dès la fin du Ve s. ou le début du VIe s., un monophysite traduisait déjà en syriaque le Commentaire de Grégoire de Nysse *In Canticum*, et parlait en connaisseur[3] du reste de son œuvre. Si on ne peut affirmer avec certitude qu'il ait traduit lui-même le *De Virginitate*, on peut supposer du moins que cette traduction émane des mêmes officines qui, à cette époque, ont travaillé si activement pour vulgariser en syriaque l'œuvre de Grégoire de Nysse[4]. Aux syriacisants de scruter cette version pour lui arracher son secret — cela dépasse

1. Ce point important nous est signalé encore par M. Guillaumont.

2. *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques* (Bibliothèque du Muséon, vol. 10), Louvain 1939, 135 p.

3. Il a lu d'autres écrits de GNys., porte des jugements sur son style (« prolixior quam in ceteris libris ejus »). D'après C. Van Den Eynde (p. 21), il s'agirait d'un clerc syrien, possédant à fond les langues syriaque, grecque et peut-être hébraïque, très au courant de l'état du texte biblique, bon connaisseur des œuvres patristiques. La version de ce commentaire sur le Cantique daterait de la fin du Ve s. ou du début du VIe s. Cf. Préface de Langerbeck à son édition, *GN* 6 (1960), p. LXI-LXVII.

4. Sur les nombreuses versions syriaques des œuvres de GNys., cf., en plus de la préface de Langerbeck, celle de Fr. MUELLER, *GN* 3, 1 (1958), p. LIX-LX.

notre compétence — ; mais s'il était sûr qu'elle datait des années 500 environ, on aurait prouvé par le fait même que la « seconde édition » et la division en chapitres seraient antérieures à cette date, puisqu'elles ont passé en syriaque. Les fonds inexplorés de mss orientaux réservent sans doute bien d'autres découvertes[1].

1. Dans un ms. géorgien d'Iviron, *cod. 10*, datant de la fin du Xe s., on lit cette intéressante note de saint JEAN L'ATHONITE († vers 998), fol. 332 v : « Dans notre langue géorgienne, personne ne s'était rencontré jusqu'à présent pour rendre accessibles ces saints livres de l'interprétation du saint évangile : tandis que les églises de la Grèce et de Rome en étaient pleines, celles de notre pays étaient dans l'indigence... Ce que voyant, moi, le pauvre Jean, le dernier des moines, je fus affligé d'une telle pénurie de livres dans le pays géorgien. Je m'imposai donc beaucoup de sacrifices et d'efforts, et je donnai à mon fils Euthyme une éducation grecque complète et le destinai à traduire du grec en géorgien des livres qui furent copiés par nous. » Et Jean d'énumérer ces ouvrages : sermons de Basile, homélies de Maxime, commentaires de Chrysostome, œuvres de Jean Damascène, et, parmi toute cette bibliothèque, « Sermons de saint Grégoire de Nysse : Éloge de son frère Basile ; *et sur la Virginité*, etc... » (R. P. BLAKE, « Catalogue des mss géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au mont Athos », dans *ROC*, t. VIII (XXVIII), 1931-32, p. 341. Cf. aussi « Vie des SS. Jean et Euthyme », n° 25, dans *AB*, t. XXXVI-XXXVII (1917-1919), p. 34. Or il se trouve que le cod. géorgien 39 d'Iviron (milieu du XIe s.), fol. 102r-126v, possède une pièce que Blake décrit ainsi dans son catalogue (*ROC*, IX (XXIX), 1933-1934, p. 230) : « Sermon de notre saint et bienheureux père Grégoire de Nysse, sur la Virginité et sur la vie selon Dieu. Bénis-nous, O Seigneur ! Incipit : « *Le début de notre parole*, O bien-aimés, est ceci... ». Cet *incipit* fait penser à celui de notre traité ὁ μὲν σκοπὸς τοῦ λόγου. M. l'abbé Ch. Mercier, interrogé sur ce problème, conteste la traduction « début ». Le mot géorgien *Piri* correspond effectivement à σκοπός ; on lit, dit-il, un autre exemple de cette correspondance dans le même fascicule de la *ROC*, t. IX, p. 242 : cod. 48, fol. 55r. On trouve aussi quelques extraits du *De Virg.* dans des mss *arméniens* de la bibliothèque des PP. Mékhitharistes de Saint-Lazare, à Venise : cod. arméniens 202 (n° 131), 212 (n° 141), 215 (n° 16), selon les indications de J. MUYLDERMANS, *Répertoire de pièces patristiques d'après le catalogue arménien de Venise*, dans *Le Muséon*, t. XLVII, 1934, p. 279.

Des citations La découverte de plusieurs citations — trop rares ! — jette quelques lueurs dans la nuit totale où s'est effectuée la transmission du texte entre le IVe et le IXe s. Vers le milieu du VIIIe s. — pour s'en tenir à des références certaines — les *Sacra Parallela* attribués à saint Jean Damascène (*PG* 96, 188 B) citent un fragment de notre ch. XXIII, ἐπὶ παντὸς ... ... σκέμματος (XXIII, 2, 33-36) sous la lettre N (περὶ νεότητος). Comme à l'accoutumée, le même fragment passera dans les *Loci communes* édités sous les noms de Maxime (*PG* 91, 917 B) et d'Antoine Mélissa (*PG* 136, 1061 C).

C'est par erreur que Léonce de Jérusalem (vers 525-550), dans son florilège *Contra Monophysitas* (*PG* 86 bis, 1841 A) cite sous le nom de Grégoire de Nysse ἐκ τοῦ εἰς παρθενίαν ἐπαίνου un fragment qui appartient en fait à Grégoire de Nazianze (*In laudem virg.* 149-150 : *PG* 37, 533).

Vers la même époque (avant 562), le *Florilège anonyme d'Édesse*[1] cite en version syriaque un fragment authentique de six lignes, tiré du ch. XIV correspondant à ὥσπερ ἐπὶ τῆς θεοτόκου .... τοῦ θανάτου τὸ κράτος (XIV, 1, 24-30).

Peut-on remonter plus haut encore? Une lettre de Nil d'Ancyre (mort peu après 430) n'est rien d'autre qu'un passage du ch. XXI : ὡς ἂν μάλιστα .... εὐφραίνοντος (XXI, 2, 10-14 et 1'-6'. Cf. XXI, 3, 8-9 = *PG* 79, 576 BC).

1. *Florilegium Edessenum anonymum*, éd. I. Rucker, dans *SBAW*, (1933, 5), p. 31 et 4'. Nous avions espéré retrouver dans ce passage, cité par un florilège bien daté, la teneur même de la version syriaque qui se trouve dans le *Cod. Add. 14726*. Notre savant collègue et ami, le P. J. Kirchmeyer, qui a fait pour nous l'expertise, nous assure qu'il ne s'agit point de la même traduction. Existait-il déjà une autre traduction du *De Virginitate*? Plus probablement le caténiste syrien traduisait au fur et à mesure les fragments de textes grecs qu'il insérait dans son florilège.

Détail plus intéressant encore, ce passage reflète la tradition S : ὁρίζοντας (XXI, 2, 14) ; ἐφηδύνειν (XXI, 2, 2') ; ἀεὶ ante ἐνδέον (XXI, 3, 9). Il se peut, qu'au cours des siècles, des compilateurs aient enrichi d'éléments étrangers le corpus de ces lettres : c'était l'opinion de S. Haidacher[1], qui avait découvert en cette correspondance maints fragments de Chrysostome ; rien n'empêche non plus que Nil ait utilisé ses lectures et pillé pour le bien de ses correspondants les auteurs spirituels en renom. Il est difficile de se prononcer, sans édition critique des *Lettres* de Nil. Deux citations certaines[2], dans le *Florilège d'Édesse* et les *Sacra Parallela* de Damascène (milieu des VIe et VIIIe s.), c'est vraiment peu, quand on compare la destinée du *De Virginitate* à celle du traité *De opificio hominis*, si fréquemment cité.

III. Deux traditions manuscrites différentes

Nous faisons nôtres les conclusions formulées par Cavarnos[3] dans sa dissertation « De ratione quae inter

1. S. Haidacher, « Chrysostomus Fragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus », dans *Chrysostomika*, Rome 1908, p. 226-234.

2. Notons au passage les citations du *De Virginitate* repérées par J. Sickenberger dans la *Chaîne sur Luc* attribuée à Nicétas d'Héraclée (fin du XIe s.) (*TU* 22, 4, 1902, p. 90), aux chap. II, III, XI, XV, XVII de Luc : pour trois d'entre elles, on lit leur traduction latine dans la *Catena Graecorum Patrum in S. Lucam*, de Balthasar Cordier, Anvers 1628, p. 34, 383, 429. Nous avons trouvé dans un des *Lexica Segueriana* une citation du *De Virg.* XXIII, 2, 12-13 (cf. *infra*, p. 526, note 1).

3. Ses collations ont été faites avec beaucoup de rigueur. Nous avons corrigé ces quelques vétilles, légères inexactitudes ou coquilles : Cavarnos, p. 249, 17 : la formule προτροπὴ ... se lit dans le cod. S non avant mais après la table des chap., de même que la formule ἀκολουθία περὶ παρθενίας τῶν ΚΔ κεφ. dans le cod. E ; Cavarnos, p. 251, 13 et 253, 7 : le titre du chap. 2 introduit en S les chap. I-II groupés sans solution de continuité ; Cavarnos, p. 308, 19 (= X IV, 3, 21) : l'omission signalée dans l'app. critique visait μου² ; Cavarnos, p. 315, 8 (= XVII,

familias codicum intercedit » (Cavarnos, p. 234-240), en y ajoutant quelques précisions nouvelles.

Deux traditions L'éditeur se trouve en présence de deux groupes de manuscrits :

un premier groupe, formé de huit mss, auquel se rattache la version syriaque : deux codices, S (XIIIe-XIIe s.) et Ω (XIIe s.) ont été retenus comme plus représentatifs de cette tradition.

un second groupe de dix-huit mss (désormais vingt), répartis en trois familles, où l'on a choisi, pour servir de base à cette édition, les six codices suivants : E (Xe s.) ; P (XIe s.) et F (XIIe s.) ; B (XIIe s.), K (XIe s.) et C (XIIe-XIe s.).

Le stemma de Cavarnos (Cavarnos, p. 235) illustre bien l'opposition entre SΩ et E, PF, BKC. Parmi les arguments exposés dans sa préface, reprenons celui-ci, tiré des lacunes propres à la tradition SΩ : v.g. III, 1, 32-35 ; III, 2, 28-29 ; III, 7, 6-7 ; III, 10, 19 ; IV, 6, 7-9 ; VIII, 28-29 ; XII, 2, 19-20 ; XIV, 4, 6-7 ; XVII, 2, 1-2 et surtout VI, 2, 31-37 ; IX, 1, 7-21 ; X, 1, 28-35. Il arrive au contraire que SΩ possèdent des passages absents de la tradition adverse : v. g. XI, 4, 15-18 ; XVIII, 5, 12-13 ; XXIII, 3, 26-27. Plus significatif encore apparaît le cas du chapitre I, où deux textes se déploient parallèlement, irréductibles dans leur forme littéraire, encore que puisés au même fonds d'idées et d'expressions. Entre ces deux groupes assez homogènes, SΩ et E, PF, BKC, l'opposition est patente.

Contaminations Rien d'étonnant qu'au cours des siècles les copistes se soient efforcés de réduire cette opposition quand, d'aventure, ils possédaient dans le même scriptorium des témoins des deux

2, 26) : lire évidemment συναναστρεφομένους ; Cavarnos, p. 330, 2 (= XXI, 2, 4′) : on ne pouvait invoquer à propos de τὸ les codd E, P qui ne comportent pas ce passage.

traditions. Le ms. B, pour ne citer que cet exemple, permet de prendre l'un d'eux en flagrant délit de contamination : se rendant compte qu'un groupe de mots avaient été omis dans le ms. B (XVIII, 5, 14-15), un reviseur comble la lacune, en introduisant en marge (fol. 99 v) une leçon prélevée dans la tradition S : ἀποχωρίζει. Même opération au ch. XXI, 2, 1′-6′, où plusieurs lignes de la tradition SΩ, KC viennent s'inscrire en marge de B (fol. 103 v). Combien de leçons ont voyagé ainsi d'une tradition à l'autre, ajoutées d'abord dans les marges, puis intégrées au texte, quand le ms. ainsi complété a servi de modèle pour une copie nouvelle ?

Cette harmonisation des deux traditions a dû souvent être tentée : le ms. C, par exemple, malgré des attaches très fermes avec E, PF, BK, laisse soupçonner que de telles contaminations se sont produites dans son ascendance (Cavarnos 236) : XXII, 1, 1′-19′ ; XXII, 2, 5 ; XXIII, 6, 1′-24′. C'est sans doute pour la même raison qu'au ch. XXI, 2, 1′-6′, K et C rejoignent la tradition SΩ. Dans la même ligne d'hypothèse, Cavarnos avait déjà signalé (p. 236) quelques complaisances de E pour les leçons de S ou SΩ : II, 1, 5 ; II, 3, 7 ; XI, 6, 10, etc. Ces phénomènes d'osmose entre les deux traditions, qui affectent surtout KC, ne doivent pas faire oublier la cohésion de chacune des deux traditions et leur antagonisme, mais il faudra se souvenir de ces interférences quand on jugera de la valeur des différents témoins pour établir le texte.

IV. L'hypothèse de Cavarnos : deux éditions successives faites par Grégoire de Nysse

J.-P. Cavarnos a émis l'hypothèse d'une double édition de l'ouvrage, toutes les deux faites de la main de Grégoire de Nysse (Cavarnos, p. 238-240). Les deux traditions apparaissent en effet trop unanimes chacune de leur côté, et

trop hétérogènes en plusieurs passages, pour qu'on puisse remonter à un original unique, tout en expliquant leur antagonisme par les avatars habituels de la transmission des textes. N'y aurait-il pas eu deux éditions différentes, se diffusant chacune selon sa tradition propre ? Hypothèse fort importante pour l'établissement du texte, mais qui se rattache à un problème beaucoup plus vaste, intéressant l'histoire de la culture, celui de l'édition antique.

Le *De Virginitate* dans sa forme actuelle se compose de trois éléments : une lettre d'introduction ; une table des matières groupant les titres des chapitres ; le corps du traité, divisé en chapitres, dont chacun est doté d'un titre. Or il se trouve que le ms. Ω ne contient ni lettre d'introduction, ni chapitres morcellant le texte, ni table des titres. Est-ce qu'on ne toucherait pas là, demande Cavarnos, la couche primitive de l'ouvrage, la plus archaïque ? Ce ms. fort maltraité, qui dans sa famille ne compte qu'un homologue (le *cod. Messanensis Univ. 80*), n'offrirait-il pas les vestiges d'une première édition, tôt remplacée par une seconde, revue, complétée, diffusée par l'auteur ? Cela expliquerait la disproportion du nombre des mss entre les deux traditions.

Cavarnos est très impressionné par l'absence de préface dans les mss de l'Escurial (Ω) et de Messine : ce qui lui fait dire que cette pièce manquait dans la première édition. Si elle figure dans le ms. S, ce pourrait être par emprunt à la tradition E, PF, BKC : plusieurs leçons dans cette lettre trahiraient une affinité de S pour E (Pr. 1, 7.24 et 2, 1). Il tire argument d'une petite phrase, attestée par le ms. S (et, ajoutons désormais, par la version syriaque), insérée juste avant le chapitre premier comme une sorte d'organe témoin, qui conviendrait comme titre général de l'ouvrage : « Exhortation aux jeunes gens, sur la sublime virginité ». Ne serait-ce point le titre qui, dans la première édition, introduisait à un texte encore dépourvu de préface, de table, et commençant en cet endroit même ? Voici

enfin l'argument décisif, qui plaiderait pour l'absence de préface en la première édition (malgré sa présence actuelle dans S) : le début du premier chapitre, dans la tradition SΩ, prend lui-même des allures de préface.

Qu'on se reporte au chapitre I, tel que nous l'avons imprimé, avec les deux textes hétérogènes, en caractères différents, avec leur traduction respective. Dans les lignes 1′-4′ de SΩ (la première édition selon Cavarnos), on discernerait un je ne sais quoi d'ardeur juvénile : l'auteur oppose son entreprise à celle des précédents panégyristes de la virginité. La forme même de cet exorde quelque peu agressif lui rappelle celui de Basile d'Ancyre, sur le même sujet, que Grégoire a connu : οἱ μὲν πολλοὶ τῶν τὸν νυμφίον ἡμῶν (*PG* 30, 669 A). Ici l'exposé prend d'emblée un tour très personnel (οὐκ ἀρνήσομαι : 6′ ; οὐ παύσομαι : 9′ ; φημι : 11′). On comprendrait que Grégoire ait supprimé ces accents presque polémiques quand il aurait écrit pour cet ouvrage, dans sa seconde édition, une lettre préface de portée plus universelle.

Cavarnos aurait pu d'ailleurs étayer son plaidoyer pour une double édition en invoquant plusieurs autres passages, sur lesquels nous reviendrons, et qui offrent aussi l'exemple de deux états d'un même texte. Voilà du moins son hypothèse : deux éditions, toutes les deux imputables à Grégoire — la première attestée par le groupe SΩ, dont le ms. Ω offrirait la forme la plus archaïque — la seconde, largement attestée par les mss E, PF, BKC. Le soupçon qu'une de ces éditions pût être étrangère à Grégoire ne semble pas l'avoir effleuré. Nous espérons que le dessein de critiquer partiellement cette hypothèse ne nous a pas amené à en travestir l'exposé.

Elle fut reçue sans discussion. Le latin des préfaces protège leurs secrets ! L'attention des recenseurs, rendant compte du tome VIII, 1 des *Opera ascetica* de Grégoire de Nysse, s'était portée avant tout sur le texte du *De instituto christiano*, magistralement restitué par Werner

Jaeger ; tout au plus avaient-ils enregistré l'hypothèse d'une double édition du *De Virginitate*, faite par les soins de Grégoire, telle que la proposait Cavarnos.

Qu'il nous permette non pas d'apporter une démonstration — en ce domaine, on n'oppose entre elles que des hypothèses plus ou moins vraisemblables — mais de lui présenter quelques critiques :

Il serait prudent de ne pas invoquer dans la discussion la table des chapitres, absente du ms. Ω. Chacun sait que, de tous les éléments du livre antique, celui-ci est souvent inséré le dernier, très tardivement : W. Jaeger a prouvé (*GN* 2, p. XVI et XXXIX) qu'il en fut ainsi pour certains *argumenta* du *Contra Eunomium*[1].

Comment faire reposer le pivot de l'argumentation, si l'on peut dire, sur un ms. aussi pitoyable que le ms. Ω? Cavarnos voit en lui le témoin d'un état archaïque : On pourrait aussi bien le présenter comme l'aboutissement d'une dégénérescence et supposer que la Lettre-préface et les titres de chapitres ont disparu (adaptation pour une lecture publique en milieux monastiques?).

Il est non moins dangereux de voir dans le ms. S, qui lui est bizarrement associé, un répondant pour une première édition, encore non revue, ni corrigée[2]. Qu'on lise les notices sur ce ms. dans les différents volumes des *Opera Gregorii:* W. Jaeger présente le copiste du *Cod. Vaticanus gr. 1907* comme un « Vir doctus Byzantinus »

1. « Argumentum libri primi ab ipso auctore profectum est, cetera a Byzantino librario adjecta sunt perverso quo tum ferebantur librorum ordine notabilia. Argumenta libri I omisit V, exciderunt in AS, de codice C mihi non satis constat » (*GN* 1, p. 3).

2. Nous avions d'abord adopté purement et simplement l'hypothèse de Cavarnos. C'est le R. P. H. MUSURILLO, très averti des problèmes posés par la transmission des textes patristiques, qui éveilla nos premiers doutes en nous signalant ces objections. Cf. son article « Some Textual Problems in the Editing of the Greek Fathers » dans *Stud. Patrist.*, t. III (*TU* 78), p. 85-96.

qui a puisé pour les différents traités qu'il collationne dans diverses traditions (*GN* 8, 1, p. 7) ; P. Alexander lui reproche d'avoir parfois modifié témérairement son texte (*GN* 5, p. 207) ; Virginia Woods Callahan s'interroge sur certaines leçons, dont elle se demande si elles sont dues à l'ingéniosité de ce scholar ou à sa source (*GN* 8, 1, p. 359) ; H. Langerbeck enfin voit dans ce ms. un représentant typique de ce qu'il appelle, dans la tradition manuscrite du *Commentaire sur le Cantique*, la « familia docta » (*GN* 6, p. XIX). La qualité même, l'intelligence de cette tradition suffisent à rendre suspecte une hypothèse qui cherche en celle-ci les vestiges d'un traité à l'état brut, en son état primitif.

Un autre point faible de l'hypothèse Cavarnos, ce sont précisément les divergences notables entre S et Ω. Le titre « Exhortation aux Jeunes gens... » n'apparaît pas dans le ms. Ω, mais en S, dont on avoue qu'il représente la première édition déjà en voie de remaniement. La lettre préface fut-elle ajoutée en S ou retranchée en Ω? Quand on sait l'importance, dans l'antiquité, de ces lettres d'envoi qui mettent un sceau d'authenticité sur un document, on doute que cette pièce justificative ait fait défaut dans une première édition, on soupçonne plutôt un ms. et une tradition de l'avoir laissé perdre[1]. Quant à la comparaison entre les deux états du début du chapitre premier, qui fonde presque à elle seule la théorie que nous discutons, qu'en peut-on raisonnablement tirer? Le parallèle institué avec l'incipit du *De Virginitate* de Basile d'Ancyre se réduit à presque

1. Les diverses préfaces de GNys. d'ordinaire font corps avec l'ouvrage et n'apparaissent point ajoutées après coup : *In inscr. Ps.* (*GN* 5, p. 24 ; *PG* 44, 432) ; *Or. Cat.* (*PG* 45, 9) ; *In Hex.* (*PG* 44, 61) ; *De hom. op.* (M. 44, 125). Si le prologue de l'*In Cant.* semble faire exception (*Lettre à Olympias : GN* 6, p. 3 ; *PG* 44, 756), on remarquera qu'il s'agit là d'un cas très différent de celui du *De Virginitate:* la première homélie *In Cant.* fut effectivement prêchée, avant d'entrer dans un Commentaire qui fut ensuite dédié à Olympias.

rien (le mot πολλοί : cf. p. 258, note 5). Elles sont bien vagues et bien subjectives, ces remarques sur la psychologie de Grégoire accédant à une vision des choses plus universelle, plus impersonnelle.

Mais d'autres difficultés, étrangères au texte, naissent avec l'hypothèse de Cavarnos : Comment se fait-il qu'on ait traduit en syriaque une première édition, « dépassée », quasi abandonnée? Il serait plus vraisemblable qu'on ait adopté un texte revu, récemment mis à jour, même après la mort de Grégoire : les Anciens n'avaient pas les mêmes scrupules que nous sur la propriété littéraire. Mais passons, l'argument est à double tranchant. Beaucoup plus sérieuse semble cette autre objection, d'ordre chronologique : s'il y a eu deux éditions du vivant de Grégoire, et que, selon Cavarnos, SΩ représentent la première édition, qu'on y prenne garde, celle de 371 sera nécessairement la seconde puisque cette date se fonde sur un passage de la lettre préface (Pr. 2, 18). On devra situer bien tôt la première édition ! Enfin nous avons dans un texte de Grégoire de Nysse, le *De Instituto christiano*, un exemple flagrant de texte remanié, paraphrasé, récrit en dehors de l'auteur, peu de temps après lui. Non pas qu'il faille exclure la possibilité de secondes éditions faites par un auteur : R. Devreesse donne des exemples, et beaucoup de détails intéressants sur ces problèmes de transmission de textes, dans son admirable *Introduction à l'étude des Manuscrits grecs* (Paris, 1954, p. 80), mais encore faut-il avoir des raisons sérieuses d'affirmer ce que l'on avance : or la vraisemblance ici, en l'absence de preuves, plaide pour une « seconde édition » étrangère à GNys. Disons encore que l'exemple, invoqué parfois, de Basile remaniant son *Asceticon*, au cours de sa carrière, à mesure que des problèmes nouveaux se posent en sa communauté, cet exemple n'est pas convaincant car il relève d'un genre littéraire très particulier, absolument différent. On sait enfin, qu'en matière d'ouvrages spirituels, la tendance est d'ajouter

plus que de retrancher : SΩ confirment cette règle (XXI, 2 ; XXII, 1 ; XXIII, 6). C'est pourquoi, si nous admettons deux éditions, comme Cavarnos, par contre nous voyons en SΩ les témoins d'une seconde édition, indépendante de Grégoire[1], relativement tardive et, dans E, PF, BKC, la famille de mss qui nous rapproche le plus de l'édition de Grégoire.

V. L'édition du « De Virginitate » par Grégoire de Nysse

Voici comment nous nous représentons, avec une certaine dose de conjectures, la genèse de cet ouvrage[2] :

A la demande de son frère Basile, fraîchement promu évêque de Césarée, et responsable du mouvement ascétique qui va s'organisant dans le Pont et la Cappadoce, Grégoire rédige en 371, cet ouvrage et l'accompagne d'une lettre d'introduction. Peut-être avait-il coutume d'utiliser un

1. L'étude du vocabulaire utilisé dans la « seconde édition » nous incline à penser qu'elle n'est point l'œuvre de Grégoire de Nysse. Ainsi y trouve-t-on des mots et des expressions qui n'apparaissent pas fréquemment dans ses écrits : ἐμπομπεύειν (I, 3′), ἐναβρύνεσθαι (I, 4′), στεφανίτης (I, 7′), στεγανός (VI, 2, 23′), λεπτουργία (XXII, 1, 4′),τὸ ῥωμαλέον τῆς ψυχῆς (XXIII, 6, 12′), τὸ δραστήριον *(ibidem)*. D'autres semblent même lui être étrangers — du moins à notre connaissance, dans l'état actuel de notre inventaire du matériel linguistique de Grégoire —, ainsi : πανηγυρικῶς (I, 3′), ἀνάρρησις (I, 8′), κῆρες (III, 9, 4′), ἀπλάνητος (VI, 1, 15′), ἐχθρωδῶς (XVI, 1, 17′), λοξώδης (XXIII, 3, 5′), οἱ ἀειφανεῖς τῶν ἀστέρων (XXIII, 6, 9′), τὸ πηδάλιον τῆς σωφροσύνης (XXIII, 7, 6′). Peut-être découvrirons-nous ultérieurement dans ses œuvres quelques attestations de ces mots, mais, tablant déjà sur une enquête considérable, avouons-le, nous serions étonné que des exemples surgissent assez nombreux pour dissiper l'impression d'étrangeté que laisse parfois le vocabulaire de la « seconde édition ».

2. Cf. H.-I. Marrou, « La technique de l'édition à l'époque patristique », dans *VC.*, t. III (1949), p. 208-224 et dans l'ouvrage cité de R. Devreesse, *Introduction à l'étude des mss grecs*, p. 73-92 : ch. VII, « La transmission des textes ».

copiste et un reviseur, comme sa Lettre XV le donnerait à entendre : mais il y avait parfois pénurie de ces « écrivains », et l'ouvrage attendait dans les cartons (*Epist.* XV, 2 ; *GN* 8, 2, p. 49 = *PG* 46, 1053 B).

On dût se passer le traité dans les milieux monastiques, le recopier. Un jour, assez tôt peut-être, on le remania en quelques endroits : « seconde édition », si l'on veut, encore que la formule soit abusive, car les modifications visent surtout quelques pages. La plus spectaculaire, déjà signalée, porte sur le début du chapitre premier, mais il en est d'autres : le ch. XXIII, 6 offre un exemple semblable de deux textes hétérogènes, irréductibles, dont ne peuvent rendre raison les accidents ordinaires qui se produisent dans des traditions manuscrites divergentes : on récrit, en 24 lignes, un texte qui en comportait 10, l'étoffant de considérations assez oiseuses sur les contrastes jeunesse-vieillesse. On ajoute quelques développements sur des lieux communs, tels que l'« utile et l'agréable » (XXI, 2, 1′-6′) ou les « quatre éléments » (XXII, 1, 1′-19′) ; ces digressions viennent manifestement s'insérer dans un texte préexistant, où le thème était amorcé en quelques mots. Parfois aussi on retranche, sans qu'aucun principe apparent préside à ces modifications : VI, 2, 31-37 ; X, 1, 28-35 ; IX, 1, 7-21. Dans ce dernier exemple, on voit le réviseur de la seconde édition supprimer 15 lignes, mais laisser subsister cette remarque : « Et pour ne pas nous éloigner de notre sujet... » Cet organe témoin trahit la fin d'une digression antérieure et le retour au droit fil du discours : nouvel indice qui atteste la présence de la digression dans la première édition et qui prouve, à l'encontre de Cavarnos, la postériorité du texte représenté par SΩ.

Très tôt, puisqu'ils ont passé dans la version syriaque, des titres de chapitres ont été formulés. Souvent, Cavarnos aurait pu le noter, ce ne sont rien d'autres que des formules du traité, détachées du texte et à peine retouchées : v.g. ch. XVI (cf. XVI, 2, 17) ; ch. I (I, 38) ; ch. II (II, 2, 5) ; ch. IX (IX, 1, 1) ; ch. XI (XI, 3, 17) ; ch. XIV (XIV, 1, 2). Le titre du ch. IV reprend le verbe ἀποτάσσεσθαι qui se lisait dans la Préface (Pr. 1, 8.23), et celui du ch. X, Τί τὸ ἀληθῶς ἐπιθυμητόν, s'inspire littéralement du même passage (Pr. 1, 23). A l'origine, ces titres ont sans doute surgi en marge d'un texte continu, comme de courtes manchettes destinées à guider le lecteur : le procédé a déjà été signalé par J.-B. Bury[1] pour le *De administrando imperio* de Constantin VII, et par H.-I. Marrou[2] pour le *De Civitate Dei* de saint Augustin. Puis ultérieurement, on divisa l'ouvrage en sections pour insérer dans les alinéas les manchettes inscrites dans les marges, créant ainsi des chapitres, pourvus d'un titre. Ce morcellement, commandé peut-être par l'énoncé marginal des « notabilia varia », ne laisse pas d'être assez capricieux : ainsi le ch. XXIII apparaît démesurément long. Remarquons du moins, qu'à une exception près (Ch. XXII), les mss E, PF, BKC tranchent tous dans le texte aux mêmes endroits, si bien que leurs chapitres se présentent avec même incipit et même desinit. Au contraire le ms. S et les 5 mss qui s'y rattachent, opèrent leurs coupes de façon bien différente, ce qui ne va pas sans quelque semblant de désinvolture (Cavarnos, p. 230) : deux titres manquent, ceux de nos ch. I et XIII ; un autre est ajouté en XVIII, 1, 35 ; les ch. VII et VIII intervertissent le leur ; un certain flottement se manifeste dans le choix des *initia* (en IV, 1, 4 pour le ch. IV ; en IV, 8, 15 pour le ch. V ; en XI, 1, 3 pour le ch. XI ; en XII, 1, 12 pour le ch. XII ; en XIII, 1, 34 pour le ch. XIV, etc.). Seuls les deux mss

1. « The treatise *De administrando imperio* », dans *ByzZ*, t. XV (1906), p. 520.

2. « La division en chapitres des livres de la *Cité de Dieu* », dans *Mélanges Joseph de Ghellinck*, t. I (1951), p. 235-249.

de l'Escurial (Ω) et de Messine offrent un texte continu sans division. Sans doute s'est-on inspiré, dans la tradition manuscrite de la « seconde édition », dans le groupe S, des titres insérés dans le texte de l'édition authentique[1] : ainsi s'expliquerait, malgré quelques variantes, la similitude globale des titres, mais aussi le découpage assez différent des chapitres : exemple très vraisemblable de contamination entre les traditions des deux éditions. De même, bien des leçons auront voyagé d'une tradition à l'autre sans parvenir toutefois à détruire pour autant l'opposition radicale entre SΩ et E, PF, BKC. La version syriaque, calquée très étroitement sur S, a du moins l'avantage de nous assurer que très tôt les jeux furent faits. Après seulement, fut ajoutée la table des chapitres[2].

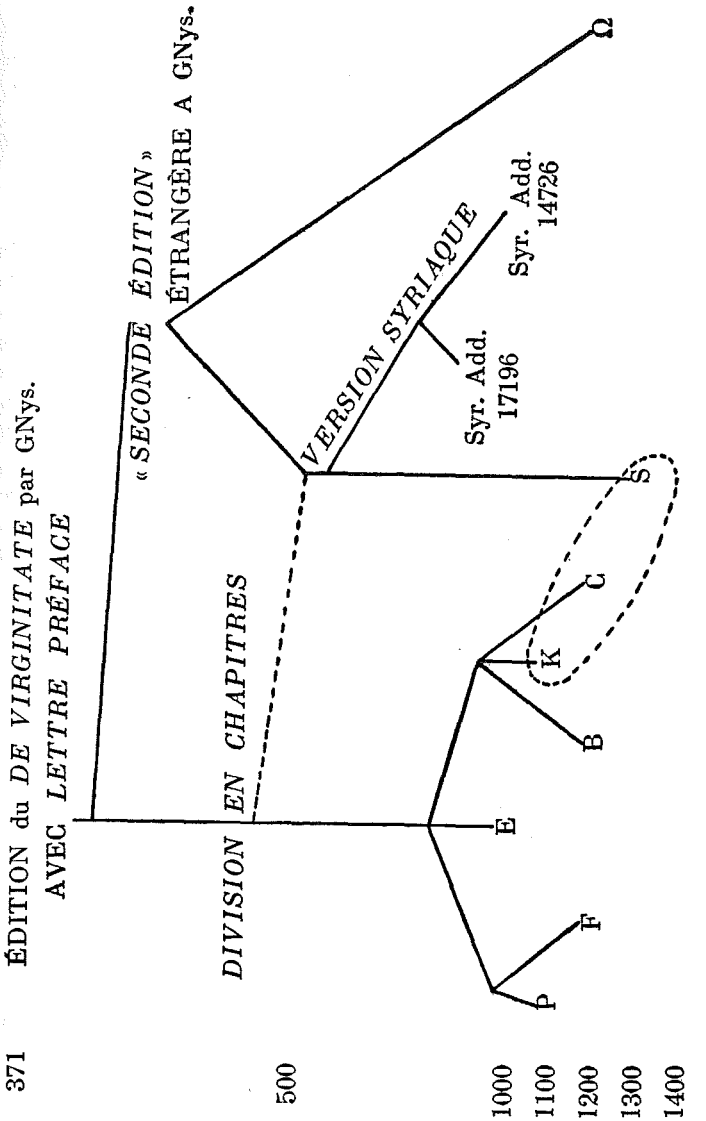
VI. Le texte de la présente édition

Principes généraux de l'édition

Un principe nous a inspiré dans cette édition : puisqu'on se trouve en face de deux traditions SΩ et E, PF, BKC, que cette dernière, attestée par les manuscrits les plus nombreux, les meilleurs, et généralement les plus anciens, représente l'édition de Grégoire de Nysse, c'est le texte de E, PF, BKC que nous éditons. Nous consi-

1. Dans notre stemma, nous suggérons par une droite en pointillé ce passage probable des titres de chapitres, de la première à la seconde édition. Rien ne prouve d'ailleurs que le libellé de ceux-ci remonte à GNys. : celui du chap. III appuierait plutôt l'hypothèse contraire.

2. Il n'y a pas de table des chapitres dans la version syriaque faite sur la tradition S : c'est donc qu'elle fut ajoutée en cette tradition (S la possède), à une époque plus récente. Les oscillations de cette table au sujet du nombre des chapitres — 22, 23 ou 24 —, parfois même au mépris des divisions réelles de l'ouvrage qu'elle est censée récapituler (cf. *index cap.*, ligne 42 et *titulus cap.* XXII) font soupçonner cette pièce d'avoir été rapportée après coup.



dérons SΩ comme le fruit d'un remaniement postérieur. A plus forte raison, rejetons-nous comme artificiel — un véritable puzzle — le texte recomposé par Cavarnos à partir des deux traditions, dans les chapitres XVIII, 5 (Cavarnos p. 321, 7-13) et XXIII, 6 (Cavarnos 339) par exemple.

La tradition SΩ n'est pas méprisable pour autant : les remaniements, nous l'avons vu, ne portent que sur quelques passages, assez minces dans l'ensemble de l'œuvre ; des leçons authentiques, perdues dans l'autre tradition, peuvent nous arriver par celle-ci. Enfin notre hypothèse peut n'avoir pas rallié les suffrages de certains, qui continueront à voir dans SΩ une première édition de Grégoire de Nysse, dépassée, encore que respectable. C'est pourquoi en plusieurs endroits où SΩ fournit un texte divergent, assez long, nous l'imprimons en petits caractères, avec la traduction française qui lui correspond, plutôt que de l'enfouir dans l'apparat critique : v.g. I, 1′-16′ ; XXI, 2, 1′-6′ ; XXII, 1, 1′-19′ ; XXIII, 6, 1′-24′. Ainsi chacun pourra-t-il juger sur pièces. On constatera d'ailleurs qu'en partant d'une hypothèse diamétralement opposée à celle de Cavarnos, nous aboutissons concrètement au même résultat, puisque l'un et l'autre nous misons sur la tradition E, PF, BKC : Cavarnos, parce qu'il la considère comme l'édition définitive de Grégoire, nous, parce que nous y voyons l'édition unique faite par celui-ci.

Pour les variantes mineures, voici formulée en quelques règles claires, la politique suivie dans le choix des leçons (sous réserve d'exceptions !) : quand E, PF, BKC sont unanimes contre SΩ, nous adoptons la leçon du premier groupe, à moins que d'autres motifs sérieux ne s'y opposent : cohérence des idées (XXIII, 7, 52 ; XIII, 2, 8 ; XXIII, 2, 13-17 ; XXIII, 6, 26-30, etc.), correction grammaticale élémentaire (X, 2, 29), dissymétrie trop choquante (X, 1, 3 ; XVIII, 2, 5 ; XVIII, 3, 27), haploscopie évidente (XI, 4, 15-18 : à l'occasion de γεγονώς ; XXIII, 3, 26-27 : νομίζοντες γνωρίζοντες), vocabulaire habituel de l'auteur), etc. Une des originalités de notre édition consiste donc à restituer, toutes les fois que cela a paru possible, le texte de E, PF, BKC.

Le choix devient plus hasardeux quand l'unanimité cesse à l'intérieur du groupe des mss E, PF, BKC, et qu'un ou plusieurs témoins désertent pour s'accorder avec SΩ. On pourrait être tenté de donner alors la préférence à une leçon attestée par les deux traditions, mais ce serait oublier que trop de phénomènes d'osmose se sont produits entre elles, que le groupe SΩ a souvent contaminé C, KC ou plus rarement E. Aussi éprouvons-nous quelque défiance envers C ou KC quand ils laissent paraître une connivence avec SΩ (v. g. II, 3, 11 ; X, 1, 14 ; XVII, 1, 5) et adoptons-nous plutôt la leçon E, PF à cause de l'ancienneté de E et de l'indépendance de PF. Parfois même, nous avons opté en faveur de PF, BKC contre E, SΩ, car il paraît probable qu'un copiste a revisé, à date très ancienne, la tradition E pour y introduire des leçons de SΩ (v. g. I, 38-35 ; II, 1, 8-9 ; II, 3, 7 ; IV, 2, 8, etc.). Enfin toutes les fois où, dans cette difficile casuistique, les raisons opposées semblaient s'équilibrer, un doute demeurant sur l'opportunité d'un changement, nous en sommes resté au texte établi par Cavarnos.

Changements apportés à l'édition de Cavarnos

Nous n'avons retouché son texte que dans 130 cas environ, ce qui n'est pas considérable dans une centaine de pages de grec, et encore était-ce parfois pour revenir au texte de la vulgate imprimé par Migne. Modifications assez faibles numériquement, mais qui traduisent notre intention de distinguer avec netteté les deux éditions. Cette intention s'affirme davantage encore à propos de huit passages où nous avons souligné typographiquement ce qui, d'une édition à l'autre, a été supprimé, ajouté ou transformé. Nous nous sommes surtout refusé à composer une mosaïque avec des fragments

empruntés aux deux éditions. Ajoutons toutefois, pour ramener ce différend à sa juste mesure, que les paragraphes incriminés couvrent à peine un vingtième du traité.

Présentation du texte Les passages notables de la seconde édition sont imprimés en petits caractères ; ceux de la première édition apparaissent en caractères ordinaires, mais une ligne tremblée, en marge, signale au lecteur les lignes supprimées dans la seconde édition. On se rendra mieux compte ainsi des remaniements, des omissions et des additions.

Souvent nous avons dû corriger la ponctuation pour rendre le discours intelligible. Contrairement à Cavarnos, nous avons cru devoir adopter l'usage le plus répandu, en signalant par une majuscule le premier mot des phrases.

Le grand nombre des citations scripturaires, ou des allusions, méritait une attention spéciale (Migne en avait signalé 61, Cavarnos en avait repéré 125 : nous avons porté ce nombre à 292). Des guillemets, avec majuscule à l'initiale, désignent les citations littérales ; des guillemets seuls encadrent les citations incorporées au texte ; des caractères grecs en italiques mettent en relief le mot ou le groupe de mots, objet d'une allusion[1]. Un apparat scripturaire indique les références, qui sont faites d'après l'édition de la Septante de Al. Rahlfs (ed. quinta, 1952) et l'édition du Nouveau Testament de E. Nestle (ed. duodecima, 1937).

Nous avons adopté la division en chapitres et en paragraphes de l'édition Cavarnos, mais en numérotant les paragraphes et, à l'intérieur de chaque paragraphe, les lignes elles-mêmes, comptées de 5 en 5 (de 5′ en 5′ pour le texte de SΩ). Ainsi la référence VI, 2, 10 renvoie au *De Virginitate*, ch. VI, par. 2, ligne 10. Les chiffres imprimés

1. Nous répondons ainsi au vœu de W. Völker dans sa recension de *Gnomon*, t. XXV, 1953, p. 509-512.

dans les marges en caractères gras rappellent la pagination de Cavarnos et de Migne : 343 C. = édition Cavarnos p. 343 ; 460 M. = Migne, *PG*, tome 46, col. 460.

L'apparat critique On retrouvera ici les principaux éléments de l'apparat critique de Cavarnos, allégé toutefois de certaines variantes orthographiques (itacisme, accentuation), de quelques formes aberrantes (fautes de copistes sans influence sur la tradition postérieure), d'inversions ou de transports de termes, sans incidences graves sur le sens. Par contre nous avons enrichi cet apparat des leçons de deux mss nouveaux, F et B. Nous avons essayé surtout d'en améliorer la lecture en distinguant bien le lemme d'introduction (omis par Cavarnos), les variantes, les sigles des mss, cités toujours selon un même ordre E, PF, BKC, SΩ et groupés par familles. Avec cet apparat négatif, le lecteur peut en chaque cas s'assurer de la leçon propre à un ms. : ainsi la notation *χρυσομιγῆ : χρυσοειδῆ KC* lui apprendra que la leçon χρυσομιγῆ du texte s'appuie sur les mss E, PF, B, SΩ, qui ne sont pas cités dans la partie négative.

Conformément aux règles de la collection, nous signalons toutes les divergences avec l'édition critique antérieure, celle de Cavarnos, sans remonter par delà jusqu'au texte de Migne.

CONSPECTUS SIGLORUM

E *Codex Parisinus Coislinianus 58*, membr., saec. X.
P *Codex Vaticanus Pii II graecus 4*, membr., saec. XI.
F *Codex Athous monasterii Esphigmenou 49*, membr., saec. XII.
B *Codex Atheniensis Musei Benaki 10*, membr., saec. XII.
K *Codex Venetus Marcianus graecus 67*, membr., saec. XI.
C *Codex Cantabrigiensis collegii Trinitatis* gr. *B. 9.* I, membr., saec. XII-XI.
S *Codex Vaticanus graecus 1907*, chart., saec. XIII (vel potius XII).
Ω *Codex Escorialensis Ω III* 14, membr., saec. XII.

Cod. Syr. *Codex Syriacus* Br. Mus. DCCCXV (Add. 14726), chart., saec. X.
— Migne, *PG* 46, 317-416.
— Édition J.-P. Cavarnos : *Gregorii Nysseni opera ascetica*, Leyde 1952, préface et texte critique : p. 217-343 (Tome 8, 1, de l'édition générale des œuvres de Grégoire de Nysse, sous la direction de Werner Jaeger).
— Dans la préface ou les notes, les références données sans précision de titre d'ouvrage renvoient au chapitre, au paragraphe, et à la ligne du *De Virginitate* de notre édition. Ainsi III, 5, 5 : *De Virg.*, ch. III, paragr. 5, ligne 5.
— Dans la marge du texte grec, on a mentionné *le numéro des colonnes de Migne* et des *pages de l'édition Cavarnos*. Ainsi, notre ch. III, 3, 15 = 259 C. (Cavarnos : p. 259). De même notre ch. III, 3, 30 = 329 M. (Migne : *PG* 46, 329 A).
— *Passages imprimés en petits caractères:* Modifications ultérieures, étrangères à GNys., constituant une « seconde édition », attestée par SΩ.
— *Ligne tremblée, verticale, en marge:* passages éliminés dans la « seconde édition ».

TEXTE ET TRADUCTION

247 C.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ ΠΕΡΙ ΠΑΡΘΕΝΙΑΣ

Ἐπιστολὴ μηνύουσα τὰ ὑποτεταγμένα τῶν κγ' κεφαλαίων ἅτινά ἐστι προτροπὴ εἰς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον.

317 M. **1.** Ὁ μὲν σκοπὸς τοῦ λόγου ἐστὶν ἐπιθυμίαν τῆς κατ' ἀρετὴν ζωῆς τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἐμποιῆσαι· πολλῶν δὲ τῷ κοινοτέρῳ βίῳ, καθὼς ὠνόμασεν ὁ θεῖος ἀπόστολος [a], τῶν περισπασμῶν ἐγκειμένων ἀναγκαίως ὁ λόγος ὥσπερ τινὰ θύραν καὶ εἴσοδον τῆς σεμνοτέρας διαγωγῆς τὸν τῆς παρθενίας ὑποτίθεται βίον, ὡς οὔτε τοῖς ἐμπλακεῖσι τῇ τοῦ βίου κοινότητι ῥᾴδιον τὸ καθ' ἡσυχίαν προσφιλοσοφεῖν

TITULUS : Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης B : τοῦ αὐτοῦ E, PF, K τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Γρηγ. ἐπ. διάλογος (in rasura) C τοῦ ἁγίου Γρηγ. ἐπ. Νύσσης S τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγ. ἐπ. Νύσσης Ω || Περὶ Παρθενίας [καὶ περὶ παρ. KC] : om. E post titulum epistulae introductoriae (post βίον) coll. PF, BKC sed Cavarnos recte transp. ὑπόθεσις τοῦ περὶ παρθενίας λόγου S λόγος περὶ παρθενίας Ω || τῶν κγ' (κδ' E) κεφ. om. PF,BKC,SΩ, Cavarnos || ἅτινα usque ad βίον om. E || τοῦ αὐτοῦ πρόλογος τῶν κδ' κεφ. add. E³ i. mg.

EPISTULA : **1**, 1 ὁ usque ad παρθενία ἐστίν (titulus cap. 1) om. Ω || 7 τὸ om. E, S, Cavarnos || προσφιλοσοφεῖν : φιλ. S

1 a. I Cor. 7,35

1. Les détails d'un ouvrage s'interprètent en fonction du *but* de l'écrivain. Fréquentes allusions à ce σκοπός chez GNys. Aux exemples cités par J. Daniélou (*SC* 1 bis, p. 45), ajouter : *De hom. op.*, Pr. (*PG* 44, 128 A) ; *De prof. chr.* (*GN* 8, 1, p. 130, 17 = *PG* 46, 240 B) ; *De perf.* (*GN* 8, 1, p. 173, 12 = *PG* 46, 252 A). Invoquant A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria, interpreter of the Old Testament*, Rome,

247 C.

GRÉGOIRE ÉVÊQUE DE NYSSE : DE LA VIRGINITÉ

Lettre indiquant le contenu des vingt-trois chapitres : ceux-ci sont une exhortation à la vie vertueuse.

1. Ce traité a pour but[1] d'inspirer aux lecteurs le désir de la vie vertueuse ; mais comme la vie commune[2] implique, selon le mot du divin apôtre [a], bien des tiraillements, il doit suggérer la vie dans la virginité comme une porte[3] pour introduire à cette noble manière de se conduire. On sait en effet combien ceux qui sont embarrassés dans la vie commune s'appliquent difficilement à la vie divine pour méditer[4] sur elle en toute quiétude, et qu'au contraire

1952, p. 89-90, Daniélou affirme que Jamblique serait à l'origine de ce principe d'interprétation, mais M. Harl fait remarquer à juste titre (« Le guetteur et la cible : les deux sens de *Skopos* » dans *REG*, t. LXXIV, 1961, p. 456, note 35) qu'Origène l'avait déjà exposé dans son traité d'herméneutique, recopié dans la *Philocalie* par Basile et GNaz. : cela suffirait à en justifier la présence chez GNys.

2. L'expression κοινὸς βίος (cf. κοινότης : Pr. 1, 7), inconnue d'Athanase, apparaît chez Basile, *M. Ascet.*, *GR* VI (*PG* 31, 928 A) et *GR* XXXII (996 B). Cf. J. Gribomont, « Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile » dans *Irénikon*, t. XXXI (1958), p. 295. On notera les comparatifs des lignes 3.5.8.9. qui servent à opposer l'un à l'autre les états de mariage et de célibat.

3. Même formule θύρα καὶ εἴσοδος : *In Cant.*, IV (*GN* 6, p. 128, 4 = *PG* 44, 852 B).

4. A.-M. Malingrey (*Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, p. 247) a commenté ce texte et souligné que le verbe προσφιλοσοφεῖν (d'apparition tardive : Lucien, Plutarque) prend ici une valeur spécifiquement chrétienne du fait de son complément, et qu'il signifie non seulement « méditer sur », mais encore « s'attacher à ». Cf. φιλοσοφία au sens de « vie monastique » : Pr. 1, 20 et XXIII, 1, 2.

τῇ θειοτέρᾳ ζωῇ καὶ τοῖς ἀποταξαμένοις πάντῃ τῷ παραχώδει βίῳ πολλῆς εὐκολίας οὔσης ταῖς ὑψηλοτέραις ἀσχολίαις *παρεδρεύειν ἀπερισπάστως*[a]. Καὶ ἐπειδὴ καθ' ἑαυτήν πως ἀργοτέρα πρὸς τὸ πείθειν ἐστὶν ἡ συμβουλὴ καὶ οὐκ ἄν τις ῥᾳδίως ὑπαγάγοιτό τινα ψιλῷ τῷ λόγῳ πρός τι τῶν ὠφελούντων ἐγκελευόμενος, εἰ μὴ πρότερον ἀποσεμνύνειεν ἐκεῖνο πρὸς ὃ τὸν ἀκροατὴν παρορμᾷ, τούτου
248C. χάριν ἀπὸ τῶν ἐγκωμίων τῆς παρθενίας ὁ λόγος ἀρξάμενος, οὕτως εἰς τὴν συμβουλὴν καταλήγει. Μᾶλλον δέ πως τοῦ ἐν ἑκάστῳ καλοῦ καὶ διὰ τῆς παραθέσεως τῶν ἐναντίων φανερουμένου ἀναγκαίως καὶ τῆς δυσχερείας τοῦ κοινοτέρου βίου μνήμη τις γέγονεν. Εἶτα εὐμεθόδως ὑπογραφή τις παρεισήχθη τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν βίου, καὶ τὸ μὴ δύνασθαι τούτου τυχεῖν τὸν ἐν κοσμικαῖς ὄντα φροντίσι κατεσκευάσθη. Τῆς δὲ σωματικῆς ἐπιθυμίας ἀργούσης ἐν τοῖς ἀποταξαμένοις, ἀκολούθως ἐπεζητήθη τί τὸ ἀληθῶς ἐπιθυμητόν, οὗ χάριν καὶ τὴν δύναμιν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν εἰλήφαμεν. Τούτου δὲ καθ' ὅσον οἷόν τε ἦν ἐκκαλυφθέντος ἐφάνη ἀκολούθως καί τινα μέθοδον πρὸς τὸ τυχεῖν τοῦ ἀγαθοῦ τούτου ἐπινοῆσαι.

2. Εὑρέθη τοίνυν ἡ ἀληθὴς παρθενία ἡ παντὸς τοῦ ἐξ

11 πως : ὡς S || πείθειν : παθεῖν E || 12 ὑπαγάγοιτο : -γοι KC || 13 ἀποσεμνύνειεν : σεμ. S || 14 παρορμᾷ : ὁρμᾷ S || 17 καὶ om. BKC,S || 23 ἀληθῶς : ἀληθὲς KC || 24 ἐπιθυμητόν : ἐπαινετόν F || δύναμιν : δ. τοῦ ἐπιθυμεῖν S, cod. Syr. || δημιουργοῦ : δημιουργήσαντος τὴν φύσιν E,S || 25 καθ' ὅσον : καθὼς E¹,BKC,S || 26 ἀκολούθως : -θον S || μέθοδον : μ. χρὴ P²

2, 1 ἡ om. PF,BKC || ἀληθὴς : -θῶς F || παντὸς : πάντως E

a. I Cor. 7,35

1. Grégoire use souvent de l'épithète ταραχώδης chère à Philon (v. g. *Spec.*, I, 69), ainsi que des mots de même racine (ταραχή, ταράσσειν) pour caractériser la vie du monde, sujette aux troubles, particulièrement la vie dans le mariage.

2. GNys. invoque ici un des textes majeurs sur lesquels se fonde la doctrine du célibat chrétien (*I Cor.* 7, 35) : celui-ci n'est point reploiement égoïste sur soi, mais adhésion totale au Seigneur d'une âme

ceux qui ont entièrement renoncé à la vie troublée[1] jouissent d'une grande aisance pour se consacrer sans tiraillements[2] aux tâches sublimes. Mais le conseil, par lui-même, manque trop de force persuasive, et le simple discours n'entraînerait pas facilement quelqu'un à faire œuvre profitable, si l'on n'avait d'abord montré la noblesse de l'action à laquelle
248C. on excite l'auditeur. C'est pourquoi le traité commence par les éloges de la virginité avant d'aboutir à un conseil. De plus, comme la beauté de chaque objet s'éclaire en quelque manière par comparaison avec ses contraires, on a dû rappeler aussi les embarras[3] de la vie commune. Puis, en bonne méthode[4], on a glissé une description de la vie « philosophique », et prouvé que l'homme engagé dans les soucis du monde ne pouvait y atteindre[5]. Mais les désirs du corps s'atrophient chez ceux qui ont renoncé : il était donc dans la logique de rechercher l'objet véritablement désirable[6] dont l'auteur de notre nature nous a rendus capables. Cela découvert, dans la mesure où c'était possible, il a encore paru logique d'inventer une méthode[7] pour atteindre ce bien suprême.

2. Ainsi donc, c'est la vraie virginité[8], celle qui est

unifiée. Cf. déjà Eusèbe, *Dém. Évang.*, I, 9, 5 (*GCS* 23, p. 40, 28) ; Basile, *Reg. Morales* LXXVII (*PG* 31, 857 B). Dans sa lettre CCVII, datée de 375, ce dernier fait allusion à ces moines et moniales « qui, *à l'abri des distractions* (ἀπερίσπαστοι) et assidus auprès du Seigneur, persévèrent nuit et jour dans la prière » (*PG* 32, 761 D ; Courtonne II, p. 185).

3. Cf. titre du ch. III et III, 8, 13.

4. Les attestations de εὐμεθόδως signalées par Liddell-Scott (*GEL*), sont toutes postérieures à GNys. Lampe (*PGL*) ne cite pas cet adverbe.

5. Ch. IV et VIII.

6. Ch. X.

7. Ch. XI ; XI, 3, 1 ; XII, 1, 2.

8. Ch. XI, 6, 8.

ἁμαρτιῶν μολυσμοῦ καθαρεύουσα πρὸς τὴν τοιαύτην ἐπί-
νοιαν ἐπιτηδείως ἔχουσα, ὥστε πάντα τὸν διὰ μέσου λόγον,
κἂν πρὸς ἕτερά τινα βλέπειν δοκῇ, πρὸς τὸ τῆς παρθενίας
5 συντείνειν ἐγκώμιον. Τὰς δὲ μερικὰς ὑποθήκας τοῦ τοιού-
του βίου, ὅσαι τοῖς ἀκριβῶς μετιοῦσι τὴν σεμνότητα ταύ-
την ἐπετηδεύθησαν, φεύγων τὴν ἀμετρίαν ὁ λόγος παρέ-
δραμε καθολικῶς τε διὰ τῶν γενικωτέρων παραγγελμάτων
320 M. προαγαγὼν τὴν παραίνεσιν ἐμπεριείληφε τρόπον τινὰ τὰ
10 καθ' ἕκαστον, ὡς μήτε τι παριδεῖν τῶν ἀναγκαίων καὶ τὴν
ἀμετρίαν φυλάξασθαι. Ἔθους δὲ πᾶσιν ὄντος προθυμότερον
ἀντιλαμβάνεσθαι παντὸς ἐπιτηδεύματος, εἴ τινας ἐν ἐκείνῳ
προευδοκιμήσαντας ἴδοιεν, ἀναγκαίως καὶ τῶν ἐν ἀγαμίᾳ
διαλαμψάντων ἁγίων μνήμην ἐποιησάμεθα. Καὶ ἐπειδὴ μὴ
249 C. 15 τοσοῦτον τὰ ἐν τοῖς διηγήμασιν ὑποδείγματα δύναται πρὸς
κατόρθωσιν ἀρετῆς ὅσον ἡ ζῶσα φωνὴ καὶ τὰ ἐνεργούμενα
τῶν ἀγαθῶν ὑποδείγματα, ἀναγκαίως πρὸς τῷ τέλει τοῦ
λόγου τοῦ θεοσεβεστάτου ἐπισκόπου καὶ πατρὸς ἡμῶν
ἐπεμνήσθημεν, ὡς μόνου δυνατῶς ἔχοντος τὰ τοιαῦτα
20 παιδεύειν. Ἡ δὲ μνήμη οὐκ ἐπ' ὀνόματος γέγονεν, ἀλλὰ διά
τινων γνωρισμάτων τὸ ἐκεῖνον εἶναι τὸν δηλούμενον ὁ

5 συντείνειν : ἀντεγείρειν C || 8 τε : δὲ S || παραγγελμάτων : ἐπαγ. E,BKC || 9 προαγαγὼν : προσ. P || τὰ om. E || 15 δύναται : δύνανται S || 17 ἀναγκαίως : ἀκολούθως S || τοῦ λ. τ. θεοσεβεστάτου om. E¹,BKC

1. *De Inst. chr.* (*GN* 8, 1, p. 49, 15).

2. La locution ἐπιτηδείως ἔχειν πρός est très fréquente chez GNys. Cf. *De hom. op.*, I. III. IV. VIII. XXIX (*PG* 44, 129 A. 136 A. 136 B. 148 D. 240 A) ; *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 378, 20 ; 379, 10 ; 384, 3 = *PG* 46, 968 AB. 972 C).

3. Cf. XXIII, 1, 1-5.

4. Cf. l'éloge de Mariam (XIX), d'Élie et de Jean-Baptiste (VI) et aussi XII, 1, 5.

5. GNys. emploie très rarement les mots ἄγαμος, ἀγαμία, et encore est-ce souvent à propos de la citation de *I Cor.* 7, 32-33.

6. Cf. XXIII, 5 et 6.

pure[1] de toute souillure de péché, qui a été trouvée
conforme[2] à un tel dessein, si bien que le milieu du traité,
malgré des apparences de digressions, tend tout entier
à l'éloge de la virginité. Quant aux règles particulières[3]
d'un tel genre de vie, pratiquées par ceux qui poursuivent
avec application ce noble idéal, nous les avons omises
en ce traité pour fuir les longueurs excessives, et c'est
d'une manière universelle que les préceptes assez généraux
de notre exhortation ont embrassé d'une certaine manière
chaque chose en particulier, de façon à ne rien négliger
du nécessaire et à fuir les longueurs. Mais les gens ont
coutume de mettre plus d'empressement à prendre une
profession quelconque, s'ils voient des hommes qui s'y
sont déjà acquis du renom : il a donc fallu aussi faire
mémoire des saints[4] qui se sont illustrés dans le célibat[5].
249 C. Et puisque, pour pratiquer avec succès la vertu, la voix
d'un vivant et les bons exemples en acte ont un autre
pouvoir que les récits exemplaires, nécessairement, vers
la fin du traité[6], nous nous sommes souvenus de notre
très pieux évêque[7] et père[8], comme du seul maître capable
de nous donner de tels enseignements. On ne l'a pas men-
tionné nommément[9], mais on a laissé entendre à certains
indices que c'était lui qui était désigné. Discrétion voulue,

7. Basile est devenu évêque en 370 : cette date donne un *terminus a quo* pour situer le *De Virginitate*.

8. Cf. dans l'*Introd.* (p. 31, note 2) divers exemples de ce titre de « père » donné par GNys. à Basile. Dans une lettre à son « très pieux frère Grégoire », Pierre de Sébaste lui rappelle son zèle pour leur père commun, Basile : ὑπὲρ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν (*GN* 8, 2, p. 89, 18.21 = *PG* 45, 241 A). Grégoire ne semble pas être encore évêque, si l'on en juge par son attitude de soumission (II, 3, 16) et d'humble déférence (« notre évêque » : je ne connais pas d'autre exemple de cette formule, en son œuvre).

9. C'était, à l'époque, un trait d'élégance d'éviter les noms propres et de les remplacer par un terme vague ou par une périphrase : cf. A.-J. Festugière (*Antioche païenne et chrétienne*, p. 65, note 4) qui donne des exemples empruntés à l'empereur Julien, et Th. Payr, art. Enkomion dans *RLAC*, V, 332-343.

λόγος ἠνίξατο, ἵνα μὴ τοῖς μετὰ ταῦτα καθομιλοῦσι τῷ λόγῳ ἀνόνητος ἡ συμβουλὴ εἶναι δόξῃ, τῷ παρελθόντι τὸν βίον προσφοιτᾶν τοὺς νέους κελεύουσα, ἀλλὰ πρὸς τοῦτο βλέποντες μόνον, οἷον εἶναι προσήκει τὸν τοῦ τοιούτου βίου καθηγητήν, ἐκλέγωνται ἑαυτοῖς εἰς ὁδηγίαν τοὺς ἀεὶ παρὰ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος εἰς προστασίαν τῆς κατ' ἀρετὴν πολιτείας ἀναδεικνυμένους · ἢ γὰρ εὑρήσουσι τὸν ζητούμενον ἢ οἷον χρὴ εἶναι οὐκ ἀγνοήσουσιν.

Ἡ δὲ ἀκολουθία τῶν νοημάτων ἐστὶν αὕτη ·

α'. Ὅτι κρείττων ἐγκωμίων ἡ παρθενία ἐστίν.

β'. Ὅτι ἴδιον τῆς θείας τε καὶ ἀσωμάτου φύσεως κατόρθωμά ἐστιν ἡ παρθενία.

γ'. Μνήμη τῶν ἐκ τοῦ γάμου δυσχερῶν καὶ ἔνδειξις τοῦ τὸν γεγραφότα τὸν λόγον μὴ ἄγαμον εἶναι.

δ'. Ὅτι πάντα τὰ κατὰ τὸν βίον ἄτοπα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τοῦ γάμου ἔχει · ἐν ᾧ καὶ οἷος ὁ κατὰ ἀλήθειαν ἀποταξάμενος τῷ βίῳ ἐστίν.

ε'. Ὅτι προηγεῖσθαι χρὴ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπάθειαν τῆς σωματικῆς καθαρότητος.

250 C. ς'. Ὅτι Ἠλίας καὶ Ἰωάννης τῆς ἀκριβείας τοῦ βίου τούτου ἐπεμελήθησαν.

ζ'. Ὅτι οὐδὲ ὁ γάμος τῶν κατεγνωσμένων ἐστίν.

η'. Ὅτι δύσκολόν ἐστι τοῦ σκοποῦ τυχεῖν τὸν εἰς πολλὰ τῇ ψυχῇ μεριζόμενον.

24 κελεύουσα : ἐγκ. PF || 25 τοῦ om. PF,B,S.

INDEX CAPITUM : 1 ἀρχὴ τῶν κεφαλαίων post αὕτη add. PF || 2 ὅτι usque ad ἐστίν om. S || 4 κατόρθωμά om. S || 8 γάμου ἔχει : κοινοῦ βίου λαμβάνουσιν S || 12-13 ὅτι usque ad ἐπεμελήθησαν : Ἡλιοῦ καὶ Ἰωάννου μνήμη S || 13 ἐπεμελήθησαν : -λήθη PF || 14-16 duas inscript. transp. S || 15-16 ὅτι usque ad μεριζόμενον : ὅτι τὸν εἰς πολλὰ τὴν ψυχὴν μεριζόμενον τελειωθῆναι οὐ δυνατόν S

1. Noter l'expression παρελθεῖν τὸν βίον : trépasser. Cf. *In Cant.*, II (*GN* 6, p. 67, 4 = *PG* 44, 805 B). Le contresens de Galesinius

afin que les lecteurs futurs qui se rendront ce traité familier ne jugent pas le conseil inutile, sous prétexte qu'il ordonnerait aux jeunes de fréquenter un homme déjà mort[1], mais afin qu'uniquement attentifs aux qualités qui se doivent rencontrer dans le guide d'une telle vie, ils se choisissent pour leur direction ceux que la grâce de Dieu désigne à chaque époque pour présider à la vie vertueuse : ainsi donc, ou ils trouveront celui qu'ils cherchent, ou ils n'ignoreront pas quel il doit être[2].

Voici l'enchaînement des idées :

1. La virginité dépasse les éloges.
2. La virginité est la perfection propre de la nature divine et incorporelle.
3. Rappel des embarras du mariage et indication donnée par l'auteur qu'il n'est pas célibataire.
4. Toutes les absurdités de la vie tirent leur origine du mariage. Portrait de l'homme qui a renoncé pour de bon à ce genre de vie.
5. Il faut faire plus de cas de l'impassibilité de l'âme que de la pureté du corps.

250 C. 6. Élie et Jean ont pratiqué la stricte discipline de ce genre de vie.

7. Le mariage n'est pas au nombre des choses condamnées.
8. Il atteint difficilement le but, celui dont l'âme est partagée entre de nombreux soucis.

(« si, qui in hanc vivendi viam ingrediuntur, se ad juvenes conferre juberentur » : *PG* 46, 319 B) semble avoir influencé le traducteur anglais Moore (« when the candidate for this life is told to school himself by recent masters » : p. 343) et le trad. espagnol, M. Arrechea (« a fin de que no parezca en lo futuro a los que intenten practicar esta vida, aunque sean de edad avanzada que se les aconseja una necedad cuando se les recomienda acudir a directores jóvenes » : p. 1112). Τοὺς νέους est sujet de προσφοιτᾶν, ce verbe gouvernant ici un datif (cf. encore XXIII, 2, 1).

2. Noter le goût de GNys. pour les antithèses bien frappées à la fin de certains développements : I, 44 ; II, 3, 23 ; III, 10, 33.

θ'. Ὅτι δυσμετάθετον ἐπὶ παντὸς ἡ συνήθεια.

ι'. Τί τὸ ἀληθῶς ἐπιθυμητόν ;

ια'. Πῶς ἄν τις ἐν περινοίᾳ γένοιτο τοῦ ὄντως καλοῦ ;

ιβ'. Ὅτι ὁ ἑαυτὸν ἐκκαθάρας ἐν ἑαυτῷ τὸ θεῖον κάλλος κατόψεται · ἐν ᾧ καὶ περὶ τῆς τοῦ κακοῦ αἰτίας.

ιγ'. Ὅτι ἀρχὴ τῆς ἑαυτοῦ ἐπιμελείας ἡ ἀπαλλαγὴ τοῦ γάμου ἐστίν.

ιδ'. Ὅτι ἡ παρθενία κρείττων τῆς τοῦ θανάτου δυναστείας ἐστίν.

ιε'. Ὅτι ἡ ἀληθὴς παρθενία ἐν παντὶ ἐπιτηδεύματι θεωρεῖται.

ις'. Ὅτι τὸ ὁπωσοῦν ἔξω γενέσθαι τῆς ἀρετῆς ἴσον κίνδυνον ἔχει.

ιζ'. Ὅτι ἀτελὴς εἰς τὸ ἀγαθὸν ὁ καὶ ἑνί τινι τῶν κατ' ἀρετὴν ἐλλείπων.

ιη'. Ὅτι χρὴ πάσας τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις πρὸς ἀρετὴν βλέπειν.

251 C. ιθ'. Μνήμη Μαρίας τῆς ἀδελφῆς Ἀαρὼν ὡς ἀρξαμένης τούτου τοῦ κατορθώματος.

κ'. Ὅτι ἀδύνατον ὁμοῦ ταῖς σωματικαῖς ὑπηρετεῖν ἡδοναῖς καὶ τὴν κατὰ θεὸν εὐφροσύνην καρποῦσθαι.

κα'. Ὅτι χρὴ τὸν ἀκριβῶς ζῆν προελόμενον πρὸς πᾶν εἶδος σωματικῆς ἡδονῆς ἀλλοτρίως ἔχειν.

κβ'. Ὅτι οὐ δεῖ πέρα τοῦ δέοντος ἀσκεῖν τὴν ἐγκράτειαν καὶ ὅτι ὁμοίως ἐναντιοῦται τῇ ψυχῇ πρὸς τελείωσιν ἥ τε πολυσαρκία τοῦ σώματος καὶ ἡ ἄμετρος κακοπάθεια.

κγ'. Ὅτι χρὴ τὸν τὴν ἀκρίβειαν τοῦ βίου τούτου μαθεῖν βουλόμενον παρὰ τοῦ κατορθώσαντος διδάσκεσθαι.

17 ἡ : ἐστιν ἡ PF,KC || 19-20 τοῦ ὄντως καλοῦ : τούτου S ὄντος K || 23-24 ὅτι ἀρχὴ usque ad ἐστίν om. S || 25-26 ὅτι usque ad δυναστείας ἐστίν post ὅτι ... θεωρεῖται (27-28) transp. PF || 27-28 ὅτι usque ad θεωρεῖται : ὅτι ἐν πᾶσι τοῖς ἐπιτηδεύμασι θεωρεῖται ἡ ἀληθὴς παρθενία S || 30 κίνδυνον : τὸν κ. E,S || 31 ἀτελὴς : ὁμοίως ἀ. S || ὁ usque ad ἀρετὴν : ἐστιν ὁ οἱωδήποτε μέρει κατὰ τὴν ἀρετὴν S || ἑνί E : ἐπί PF,BKC || 32 ὅτι οὐδὲν ὀνίνησι τὸν

9. C'est chose difficile à changer, en tout domaine, que l'habitude.
10. Quel est l'objet véritablement désirable ?
11. Comment parvenir à l'intelligence de la beauté véritable ?
12. Celui qui s'est purifié verra en lui-même la beauté divine. On parlera aussi dans ce chapitre de la cause du mal.
13. Le soin de soi-même commence avec l'affranchissement du mariage.
14. La virginité l'emporte sur la puissance de la mort.
15. La vraie virginité s'observe en toute occupation.
16. De quelque manière qu'on sorte de la vertu, on court un égal danger.
17. Il est imparfait relativement au bien, celui qui manque ne fût-ce qu'à une seule des choses intéressant la vertu.
18. Il faut que toutes les puissances de l'âme regardent vers la vertu.

251 C. 19. Souvenir de Mariam, sœur d'Aaron, parce qu'elle fut la première en la pratique de cette perfection.

20. Il est impossible de servir les voluptés corporelles et de récolter en même temps la joie selon Dieu.
21. Celui qui a choisi de vivre selon cette stricte discipline doit être étranger à toute espèce de plaisir du corps.
22. Il ne faut pas pratiquer l'abstinence au delà du nécessaire : c'est d'une manière semblable que s'opposent au perfectionnement de l'âme la prospérité excessive du corps et son accablement sans mesure.
23. Quiconque veut apprendre l'exacte discipline de ce mode d'existence doit s'instruire près de celui qui l'a pratiquée avec succès.

μὴ διὰ πάντων τὴν ἀρετὴν ἀσκοῦντα ἕν τι μόνον τῶν ἀγαθῶν κατορθούμενον post ἐλλείπων exhibet S || 35 ὡς om. S || 42 καὶ om. E,PF,BKC et inscript. κβ' in duas inscriptiones (κβ' et κγ') dividunt || 43 τοῦ σώματος om. P || 45 κατορθώσαντος : κατωρθωκότος E,S || post διδασκ., ἀκολουθία περὶ παρθενίας τῶν κδ' κεφ. add. E προτροπὴ νέων ἐπὶ τὴν ὑψηλὴν παρθενίαν add. S, Cod, syr.

Κεφάλαιον α'

Ὅτι κρείττων ἐγκωμίων ἡ παρθενία ἐστίν.

Τὸ σεμνὸν τῆς παρθενίας εἶδος, ὃ πᾶσι μὲν τίμιόν ἐστι τοῖς τὸ καλὸν ἐν καθαρότητι κρίνουσι, παραγίνεται δὲ μόνοις, οἷς ἂν ἡ τοῦ θεοῦ χάρις εὐμενῶς πρὸς τὴν ἀγαθὴν ταύτην ἐπιθυμίαν συναγωνίσηται. Αὐτόθεν μὲν ἔχει τὸν
5 πρέποντα ἔπαινον ἀπὸ τῆς προσηγορίας τῆς συνονομαζομένης αὐτῇ · τὸ γὰρ ἄφθορον κατὰ τὴν συνήθειαν τῶν πολλῶν ἐπὶ τῆς παρθενίας λεγόμενον σημαντικόν ἐστι τῆς ἐν αὐτῇ καθαρότητος, ὥστε διὰ τοῦ ἰσοδυναμοῦντος ὀνόματος ἔστιν ἐπιγνῶναι τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τιμίου τούτου χαρί-
10 σματος, εἴπερ πολλῶν ὄντων τῶν κατ' ἀρετὴν ἐπιτελουμένων μόνον τοῦτο τῇ ἐπωνυμίᾳ τοῦ ἀφθάρτου τετίμηται · εἰ δὲ χρὴ καὶ δι' ἐγκωμίων τὴν μεγάλην ταύτην τοῦ θεοῦ δωρεὰν ἀποσεμνύνειν, ἀρκεῖ πρὸς εὐφημίαν αὐτῆς ὁ θεῖος
252 C. ἀπόστολος δι' ὀλίγων ῥημάτων πᾶσαν ἐγκωμίων ὑπερ-
15 βολὴν ἀποκρύψας, ὃς « ἁγίαν καὶ ἄμωμον » τὴν κεκοσμημένην διὰ τῆς χάριτος ταύτης ὠνόμασεν [a]. Εἰ γὰρ τὸ κατόρθωμα τῆς σεμνῆς ταύτης παρθενίας ἐστὶ τὸ *ἄμωμόν* τινα γενέσθαι καὶ *ἅγιον* [a] — ταῦτα δὲ τὰ ὀνόματα κυρίως καὶ πρώτως *εἰς δόξαν παραλαμβάνεται τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ* [b] —,

Titulus || ὅτι usque ad ἐστίν : ὅτι ἴδιον τῆς θείας τε καὶ ἀσωμάτου φύσεως ἐστιν ἡ παρθενία (cf. tit. cap. 2) S.

Caput 1, 1-24 ex codicibus E,PF,BKC || 5 συνονομαζομένης : ὀνομ. B || 6 κατὰ τὴν συνήθειαν : ἐπὶ τῆς συνηθείας F || 9 τιμίου τούτου : τοιούτου PF || 12 τὴν μεγ. ταύτην τοῦ : ταύτην τ. μεγ. τ. PF || 13 ἀποσεμνύνειν : -ναι E || αὐτῆς om. B

a. Éphés. 5,27 b. Cf. Rom. 1,23

1. Même expression τὸ καλὸν ἐν .... κρίνουσι dans le *De hom. op.*, XX (*PG* 44, 200 B).

2. Importance accordée au *nom* (souvenir du *Philèbe* de Platon ?) : lin. 5.8.11.16.18.

Chapitre I

La virginité dépasse les éloges.

Ce noble idéal de la virginité, précieux à tous ceux qui situent[1] le beau dans la pureté, échoit à ceux-là seuls que la grâce bienveillante de Dieu assiste dans le combat pour réaliser leur bon désir. D'elle-même, elle s'attire la louange qui lui convient en raison du qualificatif ajouté à son nom[2], car l'usage communément admis de dire la virginité « exempte de corruption » rend témoignage de la pureté qui est en elle, au point que cette expression équivalente permet de reconnaître la supériorité de ce don précieux, s'il est vrai que, parmi tant d'œuvres vertueuses, celle-là seule s'est vue honorée du surnom d'incorruptible. Mais s'il faut aussi par des éloges montrer la noblesse de ce grand don de Dieu, le divin Apôtre suffit à sa louange, lui qui a
252 C. caché sous un petit nombre de mots toutes les hyperboles possibles des éloges en nommant [a] « sainte et immaculée » celle qui est ornée de cette grâce. Si en effet la perfection[3] de cette noble virginité est de rendre « immaculé »[4] et « saint » [a] — on emploie[5] ces termes au sens propre et premier[6] pour la gloire du Dieu incorruptible [b] — quelle

3. L'« action droite » (κατόρθωμα) des Stoïciens (cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, p. 150.155. 204) désigne désormais chez les auteurs spirituels la « bonne action », pratiquée non seulement avec rectitude, mais avec succès et perfection : toutes les réalisations de la vie ascétique, voire ses prouesses, sont des κατορθώματα. Sur ce mot, cf. Lampe, *PGL*.

4. GNys. applique ici à la virginité ce que saint Paul (*Éphés.* 5, 27) dit de l'Église ; de même XVI, 2, 14.

5. Usage fréquent de la formule εἰς ... παραλαμβάνεται : *In Cant.*, III. VI.VII (*GN* 6, p. 85,12 ; 188, 17 ; 201, 4 = *PG* 44, 820 C. 897 C. 908 A).

6. Cf. XI, 6, 9 ; XVI, 1, 5 ; XVIII, 4, 4.

20 τίς μείζων ἔπαινος παρθενίας ἢ τὸ ἀποδειχθῆναι διὰ τούτων θεοποιοῦσαν τρόπον τινὰ τοὺς τῶν καθαρῶν αὐτῆς μυστηρίων μετεσχηκότας, εἰς τὸ γενέσθαι αὐτοὺς κοινωνοὺς τῆς δόξης τοῦ μόνου ὡς ἀληθῶς ἁγίου καὶ ἀμώμου θεοῦ,
321 M. διὰ καθαρότητος αὐτῷ καὶ ἀφθαρσίας οἰκειουμένους ;

Πολλοῖς μὲν ἤδη γέγονεν ἡ παρθενία τῶν πρὸς ἐπίδειξιν λόγων ὑπόθεσις, μυρίας παρεχομένη τοῖς φιλοτιμοτέροις τὰς ἀφορμὰς τοῦ πανηγυρικῶς ἐμπομπεύειν τῷ λόγῳ καὶ ταῖς προσούσαις τῷ κατορθώματι χάρισιν ἐναβρύνεσθαι. Ἐγὼ δὲ σεμνὸν μὲν εἶναι τὸ ἐπιτή-
5′ δευμα τοῦτο καὶ τίμιον πᾶσιν, ὅσοις τὸ καλὸν ἐν καθαρότητι κρίνεται, πλέον ἁπάντων τῶν ἐξεχόντων κατ' ἀρετὴν καὶ αὐτὸς οὐκ ἀρνήσομαι, καὶ ὡς ἂν οἷός τε ὦ, καθάπερ οἱ τοὺς στεφανίτας ἐπὶ τῶν σταδίων τῇ ἀναρρήσει λαμπρύνοντες, οὕτω καὶ αὐτὸς τὸ ὑπερέχον τοῦ θαύματος

20 τίς μείζων ἔπαινος : τί τὸ μεῖζον τῆς P || μείζων : μείζω E
Cap. I,1′-16′ secundae editionis ex codd. SΩ || 2′ μυρίας : μυρία Ω 4′ εἶναι om. S || 6′ ἐξεχόντων : ἐξερχόντων Ω

---

1. La divinisation (θεοποιεῖν) n'est plus liée seulement à l'enseignement céleste (Clément d'Alex., *Protr.*, XI. 114, 4 ; *GCS* 12, p. 81 = *SC* 2 bis, p. 183) donné par le Christ, à la vision de Dieu (Origène, *Com. in Joan.*, XXXII, 27 (17), 339 ; *GCS* 10, p. 472, 34) ou de façon plus générale à l'Incarnation : elle est mise ici en relation avec la virginité. Déjà, selon Méthode d'Olympe, l'*agnus castus*, l'arbre de la pureté, rendait divin (θεοποιός) : *Banquet*, IX, 4, 39 (*SC* 95, p. 276 = *GCS* 27, p. 119, 9).

2. Fréquemment GNys. nuance ainsi des affirmations hardies : IV, 1, 13 ; XII, 2, 21.

3. Cf. J. Daniélou, *Platonisme*, p. 179-182 sur μυστήριον.

4. Sur ce thème de la familiarité avec Dieu (qui implique divinisation), cf. II, 3, 8 ; *De inst. chr.* (*GN* 8, 1, p. 61, 20) ; *De perf.* (*id.*, p. 206, 10 = *PG* 46, 280 B). On notera l'apparition, dans le contexte, du vocabulaire de la participation : μετέχειν, κοινωνός.

5. Nous avons reproduit en petits caractères le texte de la seconde édition : les lignes 1′-4′ et 6′-11′ sont nouvelles ; les lignes 4′-5′ et 11′-16′ paraphrasent les lignes 1-2 et 5-11 de la première édition ; les lignes 11-24 n'ont pas été reprises. J.-P. Cavarnos pense que ce texte — où nous voyons une paraphrase tardive — serait un vestige d'une première édition, de la main même de GNys. (et donc antérieure à 371). On lira (*Introd.*, ch. V, p. 231 s.) la discussion de cette hypothèse,

plus grande louange faire de la virginité que de montrer par là qu'elle déifie[1] d'une certaine manière[2] ceux qui participent à ses purs mystères[3] au point qu'ils communient à la gloire de Dieu, seul véritablement saint et immaculé, admis dans sa familiarité[4] par la pureté et l'incorruptibilité ?

Pour beaucoup[5] désormais, la virginité est devenue un thème de discours d'apparat[6], fournissant aux ambitieux d'innombrables occasions de faire ostensiblement parade de leur éloquence et de tirer vanité des grâces qui s'attachent à cette vie parfaite. Pour moi, qu'elle soit noble cette profession, et précieuse à tous ceux qui situent le beau dans la pureté, et supérieure à tout ce qui se distingue par la vertu, je ne le nierai pas, moi non plus, et, dans la mesure de mes capacités, à la manière de ceux qui, par leur proclamation, rendent illustres les vainqueurs couronnés[7] dans les stades, ainsi moi-même je ne m'arrêterai pas de

très fragile. Entre autres arguments, Cavarnos (*GN* 8, 1, p. 239) rapproche les premiers mots πολλοῖς μὲν ἤδη γέγονεν ἡ παρθενία de l'incipit du *De Virginitate* de Basile d'Ancyre : οἱ μὲν πολλοὶ τῶν τὸν νυμφίον ἡμῶν περιεπόντων Χριστόν (*PG* 30, 669 A) pour y trouver une similitude. En fait, ces deux phrases n'ont en commun que le mot πολλοί. Il désigne, chez Basile, les écrivains qui s'appliquent *en grand nombre* à louer les vertus ascétiques, dont les uns écrivent des hymnes (ὕμνοι) à la virginité (*PG* 30, 669 A 5. 672 A 2), d'autres des éloges du jeûne..., etc. La paraphrase vise par contre, et de façon assez méprisante, ceux qui *en grand nombre* tirent prétexte de la Virginité pour composer des discours d'apparat. On serait bien embarrassé pour citer de nombreux ouvrages sur ce sujet, auxquels on pourrait assigner avec certitude une date antérieure à 371. Quant à l'antithèse πολλοί ... ἐγώ, commune au texte de Basile et à la paraphrase, elle est tellement naturelle aux mœurs oratoires qu'on ne peut rien en tirer de sérieux.

6. A.-J. Festugière (*Antioche païenne et chrétienne*, p. 173.446. 476.482) signale des allusions à ces sortes de discours dans l'œuvre de Libanios. Sur ces « conférences », cf. H.-I. Marrou (*Histoire de l'éducation*, p. 257 et 526) et W. Schmid, art. Ἐπίδειξις, dans *PW*, VI, 53-56.

7. Cf. L. Robert, *Hellenica*, I (Paris, 1940), p. 116-118.

ἀνακηρύττων οὐ παύσομαι· τὸν δὲ οἰκεῖον ἔπαινον τῆς παρθενίας
10′ καὶ μάλιστα πάντων ἁρμόζοντα προσφυῶς συνυπάρχειν τοῖς κατορθοῦσί φημι καὶ γνωρίζεσθαι μᾶλλον ἀπ' αὐτῆς τῆς προσηγορίας τῆς συναρμοζομένης τῷ πράγματι· τὴν γὰρ ἀπειρόγαμον ἄφθορον οἶδε προσαγορεύειν ἡ τῶν ἀνθρώπων συνήθεια. Δείκνυται οὖν ἡ ὑπερβολὴ τοῦ μεγάλου τούτου χαρίσματος καὶ διὰ τούτου μόνου, ὅτι πολλῶν
15′ ὄντων καὶ μεγάλων τῶν δι' ἀρετῆς κατορθουμένων, μόνον ἁπάντων τοῦτο τῇ ἐπωνυμίᾳ τοῦ ἀφθάρτου τετίμηται.

25 Ὅσοι δὲ μακροὺς ἐπαίνους ἐν διεξοδικοῖς κατατείνουσι λόγοις, ὡς διὰ τούτων προσθήσοντές τι τῷ θαύματι τῆς παρθενίας, λελήθασιν ἑαυτοὺς κατά γε τὴν ἐμὴν κρίσιν ἐναντιούμενοι τῷ ἰδίῳ σκοπῷ καί, δι' ὧν ἐξαίρουσιν εἰς μέγεθος, ὕποπτον ποιοῦντες διὰ τῶν ἐγκωμίων τὸν ἔπαινον.
30 Ὅσα γὰρ ἐν τῇ φύσει τὸ μεγαλεῖον ἔχει οἴκοθεν τὸ θαῦμα ἐπάγεται οὐδὲν τῆς ἐκ τῶν λόγων συνηγορίας δεόμενα καθάπερ ὁ οὐρανὸς ἢ ὁ ἥλιος ἢ ἄλλο τι τῶν τοῦ κόσμου θαυμάτων, τοῖς δὲ ταπεινοτέροις τῶν ἐπιτηδευμάτων ἀντὶ ὑποβάθρας ὁ λόγος γινόμενος μεγέθους τινὰ φαντασίαν διὰ
35 τῆς τῶν ἐπαίνων περινοίας προστίθησιν· ὅθεν πολλάκις τὸ ἐκ τῶν ἐγκωμίων κατασκευαζόμενον θαῦμα ὡς σεσοφισμένον ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καθυποπτεύεται. Ἔπαινος δὲ μόνος ἱκανὸς τῆς παρθενίας ἐστὶ τὸ κρείττονα τῶν ἐπαίνων εἶναι τὴν ἀρετὴν ἀποφήνασθαι καὶ τῷ βίῳ θαυμάσαι μᾶλλον ἢ τῷ λόγῳ
40 τὴν καθαρότητα. Ὁ δὲ ὑπόθεσιν ἐγκωμίων ταύτην ὑπὸ
253 C. φιλοτιμίας ποιούμενος ἔοικε τὴν σταγόνα τῶν οἰκείων ἱδρώτων ἀξιόλογον εἰς προσθήκην νομίζειν τῷ ἀπείρῳ

10′ πάντων ἁρμόζοντα om. Ω || 11′ ἀπ' : ἐπ' Ω || 12′ συναρμοζομένης : συνονομαζομένης Ω.

Cap. I,25-45 ex codd. E,PF,BKC,SΩ || 26 προσθήσοντές : -σαντές E || 28 καί om. PF || ἐξαίρουσιν : ἐξαίρειν [αἴρειν Ω] ἐπινοοῦσιν SΩ || 29 ποιοῦντες : ποιοῦσιν Ω || 32 καθάπερ : οἷον C || ὁ² om. Ω || 34 γινόμενος : γενόμενος S || 35 περινοίας : ἐπινοίας BKC || προστίθησιν : προ. E || ὅθεν usque ad ἐστὶ (38) : τίς οὖν ἔπαινος τῆς παρθενίας ἐστὶν E,SΩ || 39 τῷ¹ om. BKC || 40 ταύτην : ταύτης E,BKC || 41 οἰκείων : om. E ἰδίων SΩ || 42 ἀπείρῳ om. SΩ

proclamer l'excellence de cette merveille. Mais la louange propre à la virginité, qui lui soit la plus adaptée, j'affirme qu'elle réside tout naturellement en ceux-là qui pratiquent la perfection et qu'elle se manifeste surtout par le nom même appliqué à leur entreprise : celle en effet qui ne connaît point le mariage, les hommes ont coutume de la nommer « exempte de corruption ». La supériorité de ce don excellent est donc démontrée du seul fait que, malgré tant et de si grands actes de vertu, seul entre tous il est honoré du surnom d'incorruptible.

Mais ceux qui, dans des discours détaillés, s'étendent en longues louanges[1], comme pour ajouter ainsi à la merveille de la virginité, ceux-là ne se sont pas rendu compte, me semble-t-il, qu'ils vont à l'encontre de leur propre but et que l'exagération des éloges dans le dessein de magnifier rend suspecte leur louange. Les magnificences de la nature en effet entraînent d'elles-mêmes l'émerveillement, sans nul besoin de plaidoyers, tels le ciel, le soleil ou quelque autre des merveilles du monde ; mais les occupations les plus humbles, le discours les exhausse et leur ajoute par l'habileté de ses louanges une apparence de grandeur : aussi les hommes soupçonnent-ils souvent une supercherie dans l'émerveillement provoqué à grand renfort d'éloges. La seule louange satisfaisante de la virginité consiste à montrer que cette vertu dépasse les louanges et à s'émerveiller[2] devant la pureté par la vie que l'on mène plus que par ses discours. L'ambitieux
253 C. qui prend celle-ci pour thème de ses éloges semble estimer qu'il vaut la peine d'ajouter cette goutte de ses sueurs

1. Expression platonicienne (avec κατατείνειν, ἀποτείνειν) : PLATON, *Protagoras*, 329 a, 335 c, 336 c, 361 a ; *Rép.*, X, 605 d. BASILE, *De leg. libris*, IV (*PG* 31, 573 D). GNys., *C. Eun.*, I, 83 (*GN* 1, p. 50 = *PG* 45, 276 B).

2. Orchestration autour de θαῦμα : lin. 26.30.33.36.39.

πελάγει γενήσεσθαι, εἴ γε ἀνθρωπίνῳ λόγῳ δυνατὸν εἶναι τὴν τοσαύτην χάριν ἀποσεμνῦναι πεπίστευκεν · ἢ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἀγνοεῖ ἢ ὃ ἐπαινεῖ οὐκ ἐπίσταται.

Κεφάλαιον β'

Ὅτι ἴδιον τῆς θείας τε καὶ ἀσωμάτου φύσεως κατόρθωμά ἐστιν ἡ παρθενία.

1. Συνέσεως γὰρ ἡμῖν χρεία πολλῆς, δι' ἧς ἔστι γνῶναι τὴν ὑπερβολὴν τῆς χάριτος ταύτης, ἥτις συνεπινοεῖται μὲν τῷ ἀφθάρτῳ πατρί · ὃ δὴ καὶ παράδοξον ἐν πατρὶ παρθενίαν εὑρίσκεσθαι τῷ καὶ υἱὸν ἔχοντι καὶ δίχα πάθους γεννήσαντι. Τῷ δὲ *μονογενεῖ θεῷ*[a] τῷ τῆς ἀφθαρσίας χορηγῷ συγκατα-

44 τοσαύτην : τοιαύτην E || ἀποσεμνῦναι : -νύνειν C.
Titulus : ἐστιν om. E ὅτι ἴδιον... παρθενία om. S.
1, 3 παρθενίαν εὑρίσκεσθαι : παρθενία εὑρισκομένη SΩ || 4 δίχα : οὐ διὰ SΩ || 5 τῆς om. Ω || χορηγῷ : ἀρχηγῷ E, SΩ

1 a. Cf. Jn 1,18

1. Antithèse σταγών-πέλαγος : cf. X, 1, 31. Ce lieu commun se lit déjà dans la Bible : *Sag. Sir.* 18, 10.

2. Titre emprunté au paragr. 2,5.

3. Le mot συνεπινοεῖν est fréquent chez GNys. : *C. Eun.*, I, 382 (*GN* 1, p. 139 = *PG* 45, 369 C) ; *De hom. op.*, XXIII (*PG* 44, 212 B). Penser (νοεῖν) au Père, c'est en même temps (σύν) et de surcroît (ἐπί) penser au mode virginal dont il engendre éternellement son Fils. L'archétype de la virginité, selon GNys., se situe en Dieu, non seulement dans la nature divine, mais dans les relations qui distinguent les Personnes de la Trinité : la virginité consacrée des vierges, sur terre, n'en sera qu'un reflet, une participation. Cf. les spéculations, quelque dix années plus tôt, de Marius Victorinus sur la naissance virginale éternelle du Logos : *Traités théologiques sur la Trinité, Adversus Arium*, I, 51, 28-43 (*SC* 68, p. 349, et *SC* 69, p. 855-857, commentaire de P. Hadot). Peut-être GNaz. s'inspirera-t-il de GNys. dans son poème *In laudem Virg.*, 20 : πρώτη παρθένος ἐστὶν ἁγνὴ Τριάς (*PG* 37, 523) ?

4. Ce mot παράδοξος exprime (Daniélou, *Platonisme*, p. 282.302. 305) non seulement une chose étonnante, mais ce qui transcende

à la mer[1] infinie, s'il a cru pouvoir magnifier par la parole humaine une si grande grâce : ou il présume de ses propres forces, ou il ignore ce qu'il loue.

Chapitre II

La virginité est la perfection propre de la nature divine et incorporelle[2].

Virginité dans la Trinité

1. Il nous faut en effet beaucoup d'intelligence pour arriver à connaître l'excellence de cette grâce dont l'idée accompagne[3] celle de Père incorruptible, car c'est bien un paradoxe[4] que la virginité soit trouvée chez un père, qui possède un fils et l'a engendré sans passion[5]. Elle est comprise en même temps que le Dieu Fils unique[a-6],

toute expérience possible et relève de l'ordre surnaturel : telles ces « coïncidences des contraires » (ténèbre lumineuse, docte ignorance, sommeil vigilant, sobre ivresse, et ici paternité virginale) chères aux mystiques (cf. M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris 1941, p. 261 s.). Cf. *In Cant.* IX.X.XI. (*GN* 6, p. 293, 3 ; 311, 17 ; 321, 18 = *PG* 44, 977 C. 992 C. 1000 B). *V. Moysis*, II, 243 (*SC* 1 bis, p. 110 = *PG* 44, 405 C).

5. On trouve exprimé, dans le *Corpus Hermeticum, Traité VI*, 2, ce lieu commun de la philosophie grecque : « Tout ce qui est engendré est plein de passions puisque la génération elle-même implique un pâtir » (Nock-Festugière, p. 73 et 76, note 8). Le mot πάθος est pris dans le sens technique qu'il a traditionnellement depuis Aristote, où il désigne cette altération fondamentale qu'est la γένεσις (*Physica*, IV, 9, 217 b 26 ; VII, 3, 245 b 13.16) : d'où le paradoxe d'une génération en Dieu.

6. K. Holl (*Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Leipzig 1904, p. 128.129.165.212) a signalé l'importance de l'expression μονογενὴς θεός chez GNys., plus fréquente que μονογενὴς υἱός. Athanase, Basile et même Eunome l'ont employée, mais jamais GNaz. Aux exemples cités, ajoutons : *De perf.* (*GN* 8, 1, p. 200, 10 ; 201, 7 ; 206, 14 = *PG* 46, 273 D. 276 B. 280 B) ; *De hom. op.*, XVI (*PG* 44, 180 D) ; *In Cant.*, IV, X (*GN* 6, p. 127, 13 et 310, 16 = *PG* 44, 852 A. 992 B).

λαμβάνεται, ὁμοῦ τῷ καθαρῷ καὶ ἀπαθεῖ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ συνεκλάμψασα · καὶ πάλιν τὸ ἴσον παράδοξον υἱὸς διὰ παρθενίας νοούμενος. Ἐνθεωρεῖται δὲ ὡσαύτως καὶ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος φυσικῇ καὶ ἀφθάρτῳ καθαρότητι · τὸ γὰρ καθαρὸν καὶ ἄφθαρτον ὀνομάσας ἄλλῳ ὀνόματι τὴν παρθενίαν ἐσήμανας. Πάσῃ δὲ τῇ ὑπερκοσμίῳ φύσει συμπολιτεύεται διὰ τῆς ἀπαθείας συμπαροῦσα ταῖς ὑπερεχούσαις δυνάμεσιν, οὔτε τινὸς τῶν θείων χωριζομένη καὶ οὐδενὸς τῶν ἐναντίων προσαπτομένη · πάντα γὰρ ὅσα καὶ φύσει καὶ προαιρέσει πρὸς ἀρετὴν νένευκε τῷ καθαρῷ πάντως ἐνωραΐζεται τῆς ἀφθαρσίας, καὶ πάντα ὅσα εἰς τὴν ἐναντίαν ἀποκέκριται τάξιν τῇ ἀποπτώσει τῆς καθα-
254 C. ρότητος τοιαῦτά ἐστι καὶ ὀνομάζεται. Τίς οὖν ἐξαρκέσει δύναμις λόγων τῇ τοσαύτῃ χάριτι παρισωθῆναι ; Ἢ πῶς οὐ φοβεῖσθαι χρή, μὴ διὰ τῆς τῶν ἐπαίνων σπουδῆς λυμήνηταί τις τῷ μεγαλείῳ τοῦ ἀξιώματος, ἐλάττω τὴν περὶ αὐτοῦ δόξαν τῆς προειλημμένης τοῖς ἀκροαταῖς ἐμποιήσας ;

6 γεννήσεως : γενέσως Ω || 7 συνεκλάμψασα : -σαν E || καὶ om. E,PF,B || 8-9 τῇ usque ad καθαρότητι : τῷ καθαρῷ καὶ ἀφθάρτῳ τοῦ πνεύματος E,SΩ || 11 ἐσήμανας : -νεν E || 14 ἐναντίων : θείων S || 15 προαιρέσει : προθέσει Ω || 17 ἀποκέκριται : διακέκριται F || 18 ἐστι : ἐστίν *(sic)* τε Ω || 21 τῷ μεγαλείῳ : τὸ μεγαλεῖον S τῷ μεγάλῳ Ω || ἐλάττω : ἐλάττων Ω.

1. Le Christ est déjà appelé ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας par le Ps.-Clément, *II Epist. ad Cor.*, XX, 5 (*Patres Apostolici*, I, p. 211). On lit dans une lettre ps.-basilienne, *Epist.* XXXVIII, qu'il faut restituer à GNys. : « Dieu le Fils unique (τὸν μονογενῆ θεόν) est l'auteur et la cause (ἀρχηγὸν καὶ αἴτιον) de la distribution (χορηγίας) des biens que l'Esprit opère en nous » (*PG* 32, 329 B ; Courtonne I, p. 84). Au sujet de cette lettre, cf. A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*, Lund 1944, p. 71-81.

2. Cf. Ambroise, *De fide*, I, 216 : « Il est appelé Verbe, il est appelé Fils : Verbe, parce qu'il est immaculé... ; Fils, parce qu'il est engendré par le Père » (*PL* 16, 532 C).

chorège de l'incorruptibilité[1], puisqu'elle a resplendi simultanément avec la pureté[2] et l'impassibilité[3] de sa génération : encore le même paradoxe, que la virginité achemine à la pensée d'un fils. Elle est contemplée également dans la pureté essentielle et incorruptible du Saint-Esprit[4], car en parlant de pureté et d'incorruptibilité, on désigne sous un autre nom la virginité. Elle est concitoyenne[5] de la nature hypercosmique[6] tout entière, puisque son impassibilité lui donne rang parmi les puissances supérieures, inséparable d'aucune des réalités divines, sans la moindre attache avec les réalités adverses[7]. Ainsi, ce qui par nature aussi bien que par choix tend à la vertu tire toute sa parure du pur éclat de l'incorruptibilité, et les êtres relégués dans le rang adverse tiennent de leur
254 C. déchéance hors de la pureté et leur mode d'être et leur nom. Quelle force d'éloquence suffira donc pour égaler une si grande grâce ? Comment ne pas craindre que, par ces louanges trop zélées, on n'insulte à la magnificence de cette dignité en inspirant à ses lecteurs une estime de la pureté inférieure à leur première intuition ?

3. Sur le mode incorporel et « impassible » de la génération du Verbe, cf. déjà Athanase : *Contra Arianos*, I, 28 (*PG* 26, 69 AB) ; *De Synodis*, VIII.XXVII.XXIX (*PG* 26, 692 C. 740 B. 745 A). Cf. H.-A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, ch. XIV, « The mystery of the Generation », Cambridge Mass. 1956, vol. I, p. 287-304).

4. Ici la virginité n'est pas mise en relation avec la procession de la troisième Personne de la Trinité, mais avec la pureté qui appartient à l'Esprit par droit de nature (φυσικὴ καθαρότης).

5. On aura remarqué les cinq verbes composés en συν, qui suggèrent l'appartenance de la virginité à la sphère du divin : lin. 2.5.7.12.

6. La « nature hypercosmique », les « puissances supérieures » (cf. aussi II, 3, 3) désignent le monde angélique.

7. GNys. évoque souvent, par cette litote, les démons, les pécheurs, le mal (tout un ordre hostile que l'on ne désigne pas par son nom) : II, 1, 17 ; XIII, 1, 24. 30 ; XVI, 2, 7 ; XVIII, 1, 4.

2. Οὐκοῦν καλῶς ἔχει τοὺς μὲν ἐγκωμιαστικοὺς λόγους ἐπὶ ταύτης ἐᾶν, ὡς ἀμήχανον ταῖς ὑπερβολαῖς τῆς ὑποθέσεως συνεπᾶραι τὸν λόγον, ὡς δέ ἐστι δυνατὸν ἀεὶ μεμνῆσθαι τοῦ θείου τούτου χαρίσματος καὶ ἐπὶ γλώττης ἔχειν
324 M. 5 τὸ ἀγαθόν, ὅπερ ἴδιον μὲν τῆς ἀσωμάτου φύσεώς ἐστι καὶ ἐξαίρετον, ὑπὸ φιλανθρωπίας δὲ θεοῦ καὶ τοῖς διὰ σαρκὸς καὶ αἵματος λαχοῦσι τὴν ζωὴν ἐχαρίσθη, ἵνα καταβληθεῖσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπὸ τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως, ὥσπερ τινὰ χεῖρα τὴν τῆς καθαρότητος μετουσίαν ὀρέξασα,
10 πάλιν ὀρθώσῃ καὶ πρὸς τὰ ἄνω βλέπειν χειραγωγήσῃ. Διὰ τοῦτο γὰρ οἶμαι καὶ τὴν πηγὴν τῆς ἀφθαρσίας αὐτὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν μὴ διὰ γάμου εἰσελθεῖν εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ἐνδείξηται διὰ τοῦ τρόπου τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸ μέγα τοῦτο μυστήριον, ὅτι θεοῦ παρουσίαν
15 καὶ εἴσοδον μόνη καθαρότης ἱκανή ἐστι δέξασθαι, ἣν ἄλλως οὐκ ἔστι πρὸς ἀκρίβειαν πᾶσαν κατορθωθῆναι,

2, 2 ἀμήχανον : ἀμήχανον ὂν S || 4 τούτου om. SΩ || 6 θεοῦ om. SΩ || 7 ἐχαρίσθη : ἐγνωρίσθη SΩ || ἐχαρίσθη ἵ. κ. om. E || 10 ὀρθώσῃ : ἀνορθώσῃ C,SΩ ὀρθῶς ἢ E || τὰ : τὸ S || 11 γὰρ om. SΩ || 13 τὸν κόσμον : τὴν ἀνθρωπίνην ζωήν SΩ

1. Lire les pages de L. MÉRIDIER : « L'attitude de GNys. en face de la Sophistique », dans son ouvrage *L'influence de la seconde Sophistique*, p. 58-68.

2. La philanthropie divine, invoquée d'ordinaire comme motif de l'Incarnation — cf. *C. Eun.*, III, t. IX, 8 (*GN* 2, p. 266 = *PG* 45, 860 A) ; t. X, 11 (p. 293 = 889 A) ; *Adv. Apol.* (*GN* 3, 1, p. 151, 16 et p. 171, 13 = *PG* 45, 1152 C. 1180 B), souvent à l'occasion des paraboles du Bon Pasteur et du Bon Samaritain — rend compte ici du don de la virginité aux hommes.

3. Peut-être une réminiscence de *Jn* 1, 13 ?

4. Cf. X, 1, 11. *De perf.* (*GN* 8, 1, p. 212, 4 = *PG* 46, 284 D). *V. Moysis*, I, 42 (*SC* 1 bis, p. 19 = *PG* 44, 316 A). *De hom. op.*, XVIII (*PG* 44, 192 B).

5. Cf. *Or. Cat.*, XXXII : « Dieu s'est donc penché sur notre cadavre afin de tendre, pour ainsi dire, la main à l'être qui gisait » (MÉRIDIER, p. 145 = *PG* 45, 80 B).

Participation gratuite à la virginité divine : Marie et les vierges

2. Il convient donc de renoncer aux discours d'une rhétorique élogieuse[1] en parlant de la virginité, puisqu'on ne peut élever le discours aux cimes d'un tel sujet, et il est bon, dans la mesure du possible, de rappeler toujours le souvenir de ce don divin et d'avoir à la bouche cet idéal excellent : encore que la virginité appartienne en propre et par privilège à la nature incorporelle, Dieu, dans son amour pour les hommes[2], l'a donnée gracieusement même à ceux qu'il destinait à recevoir la vie par la chair et le sang[3], afin que la nature humaine, dégradée par sa condition soumise aux passions[4], saisisse comme une main tendue[5] cette participation à la pureté, de nouveau se redresse et laisse ramener ses regards vers le haut. C'est pour cela, je pense, que la source de l'incorruptibilité, notre Seigneur Jésus Christ lui-même, n'est pas entré dans le monde par un mariage[6], afin de montrer par le mode de son incarnation ce grand mystère, que seule la pureté[7] est capable d'accueillir Dieu quand il se présente pour entrer[8]. On ne peut réussir à la pratiquer avec une parfaite exactitude que si l'on s'est rendu

6. Cf. *V. Moysis*, II, 216 : « Ce n'est pas un mariage qui a produit pour lui cette chair réceptacle de Dieu (θεοδόχον), mais c'est lui-même qui se taille (λατόμος) sa propre chair, gravée par le doigt de Dieu » (*PG* 44, 397 B ; trad. Daniélou remaniée, *SC* 1 bis, p. 101). Remarquer l'allusion aux tables de la Loi, qui deviennent une figure de la maternité virginale.

7. Cf. ORIGÈNE, *C. Cels*, I, 35 : « A qui convient-il mieux d'engendrer Emmanuel, c'est-à-dire Dieu parmi nous ? A une femme qui a eu des rapports charnels et qui conçoit par suite de ses passions de femme, ou à une autre qui est pure, chaste et vierge ? C'est à cette dernière qu'il appartient d'engendrer l'enfant qui sera appelé « Dieu parmi nous » (*GCS* 2, p. 86, 23 ; trad. H. CROUZEL, *SC* 87, p. 28).

8. Littéralement une « entrée » de Dieu dans le monde : mot technique pour désigner l'Incarnation : *Adv. Apol.* (*GN* 3, 1, p. 202, 2 = *PG* 45, 1224 B).

εἰ μὴ παντελῶς τις ἑαυτὸν τῶν τῆς σαρκὸς παθημάτων ἀλλοτριώσειεν. Ὅπερ γὰρ ἐν τῇ ἀμιάντῳ Μαρίᾳ γέγονε σωματικῶς, « τοῦ πληρώματος τῆς θεότητος [a] » ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τῆς παρθενίας ἐκλάμψαντος, τοῦτο καὶ ἐπὶ πάσης ψυχῆς κατὰ λόγον παρθενευούσης γίνεται, οὐκέτι σωματικὴν ποιουμένου τοῦ κυρίου τὴν παρουσίαν · « Οὐ γὰρ γινώσκομεν ἔτι », φησί, « κατὰ σάρκα Χριστόν [b] », ἀλλὰ πνευματικῶς εἰσοικιζομένου καὶ τὸν πατέρα ἑαυτῷ συνεισάγοντος, καθώς φησί που τὸ εὐαγγέλιον [c].

3. Ἐπεὶ οὖν τοσαύτη ἐστὶ τῆς παρθενίας ἡ δύναμις, ὡς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς παρὰ τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων [a] μένειν καὶ μετὰ τῶν ὑπερκοσμίων χορεύειν δυνάμεων καὶ τῆς ἀνθρωπίνης σωτηρίας ἐφάπτεσθαι, τὸν μὲν θεὸν δι'

17 τῆς om. P || 19 τοῦ : τὸ Ω.
3, 3 μετὰ usque ad καὶ² om. E,BKC,SΩ || 4 ἐφάπτεσθαι: ἀφ. Ω

2 a. Col. 2,9 b. II Cor. 5,16 c. Cf. Jn 14,23
3 a. Héb. 12,9

1. Cf. XXI, 1, 7.

2. Nous nous écartons notablement de la trad. proposée par J. Daniélou, *Platonisme*, p. 254.

3. Thème origénien : Origène, *Fragm.* 281 *in Matth.*, 12, 46-50 : « Toute âme vierge et incorrompue, ayant conçu du Saint-Esprit pour engendrer la volonté du Père, est la mère du Christ » (*GCS* 41, 1, p. 126 ; trad. Crouzel, *SC* 87, p. 39). Cf. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, p. 98-144 et H. Rahner, « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen » dans *ZKTh*, t. LIX (1935), p. 333-418. Voir GNys., *In Cant.*, III (*GN* 6, p. 96, 8 = *PG* 44, 828 D), avec les références données par H. Langerbeck.

4. Se reporter à l'Appendice II, pour l'exégèse de l'expression κατὰ λόγον.

complètement étranger[1] aux passions de la chair. Ainsi ce qui s'est accompli corporellement[2] dans Marie immaculée quand la plénitude de la Divinité [a] a resplendi dans le Christ par la Virginité, cela aussi s'accomplit en toute âme[3] qui demeure vierge suivant la raison[4], non pas que le Seigneur se rende désormais présent corporellement, puisque « nous ne connaissons plus le Christ selon la chair [b], mais il vient habiter spirituellement, et introduit avec lui le Père, comme dit quelque part[5] l'Évangile [c].

Médiation de la Virginité entre l'homme et Dieu

3. Si grande est la puissance de la Virginité, qu'elle demeure dans les cieux près du Père des Esprits [a], qu'elle danse[6] en chœur avec les puissances hypercosmiques[7], et qu'elle s'applique au salut de l'homme : car elle amène Dieu par son entremise à

5. Dans *Jn* 14, 23, l'inhabitation des Personnes divines est promise à qui garde la parole ; il n'est rien dit ici de cette condition.

6. Sur le chant et le chœur des bienheureux chez les Païens et dans l'apocalyptique juive, cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, p. 133-137. Y a-t-il ici un souvenir du « chœur fortuné » du *Phèdre* (250 b) et du chœur cyclique de l'*Ennéade* VI, 9, 8-9 autour du Bien ou de l'Un ? E. Bertaut, art. *Danse religieuse*, dans *DSpir*, III, 23-27, cite entre autres Méthode d'Olympe, *Banquet*, VI, 5, 7 (*SC* 95, p. 177 = *GCS* 27, p. 69, 20), Ps.-Athanase, *De Virginitate*, XXIV : « Bienheureux celui qui a jeûné tout ce temps-ci, car il habitera dans la Jérusalem d'en haut et dansera avec les anges » (éd. E.-F. von der Goltz, p. 59, 23 = *PG* 28, 281 A). Cf. GNys., *In Cant.*, XII (*GN* 6, p. 364, 11 = *PG* 44, 1033 A) ; *In inscr. Ps.*, II, 6 (*GN* 5, p. 87, 5 = *PG* 44, 508 D). Je ne comprends pas la trad. de II, 3, 1-3 donnée par J. Daniélou, *Platonisme*, p. 167-168.

7. Cf. *In Cant.*, XV (*GN* 6, p. 446, 3 = *PG* 44, 1100 B) et VIII (p. 255, 5. 11 = 948 CD). *V. Moysis*, II, 179 (*SC* 1 bis, p. 87 = *PG* 44, 384 B). H. von Balthasar a montré comment GNys. transpose ici le Platonisme : le κόσμος νοητός n'est plus celui des Idées, mais celui des anges, êtres personnels (*Présence et Pensée*, p. xviii).

5 ἑαυτῆς πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου κοινωνίαν κατάγουσα, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἐν ἑαυτῇ πρὸς τὴν τῶν οὐρανίων ἐπιθυμίαν πτεροῦσα καὶ οἱονεὶ σύνδεσμός τις γινομένη τῆς ἀνθρωπίνης πρὸς τὸν θεὸν οἰκειώσεως, τὰ τοσοῦτον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τῇ φύσει τῇ παρ' ἑαυτῆς μεσιτείᾳ
10 εἰς συμφωνίαν ἄγουσα, τίς ἂν εὑρεθείη δύναμις λόγων συνανιοῦσα τῷ θαύματι ; Ἀλλ' ἐπειδὴ παντελῶς ἄτοπον ἀφώνοις ἢ ἀναισθήτοις ὅμοιον φαίνεσθαι καὶ τῶν δύο τὸ ἕτερον, ἢ μὴ ἐπεγνωκέναι δοκεῖν τὰ τῆς παρθενίας καλὰ ἢ ἄπληκτον καὶ ἀκίνητον πρὸς τὴν τῶν καλῶν
15 αἴσθησιν ἐπιδεικνύναι, βραχέα τινὰ περὶ αὐτῆς εἰπεῖν διὰ τὸ δεῖν ἐν πᾶσι πείθεσθαι τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἐπιτάξαντος ἡμῖν προεθυμήθημεν. Μηδεὶς δὲ τοὺς κομπωδεστέρους

7 πτεροῦσα : ἐπαίρουσα E, SΩ || τις om. SΩ || 10 εἰς : ἐν Ω || ἄγουσα : ἀνάγουσα Ω, Cavarnos || λόγων : λόγῳ Ω || 11 τῷ θαύματι : τῷ μεγέθει τοῦ θαύματος KC, SΩ, Cavarnos || 13 ἐπεγνωκέναι : ἐγνωκέναι SΩ || 16 ἐν : ἐπὶ PF || 17 κομπωδεστέρους : κομποτέρους BKC (-δεσ- sscr. K)

1. Allusion à l'économie de l'Incarnation.

2. Cf. XI, 4, 3.16 et *In Cant.*, XV (*GN* 6, p. 448, 3-12 = *PG* 44, 1101 A). Peut-être GNys. dépend-il ici de Méthode d'Olympe, *Banquet*, VIII, 1, 12 (*SC* 95, p. 202 = *GCS* 27, p. 81, 8) ? L'image des ailes de l'âme remonte au *Phèdre* de Platon (246 s., 249 d). Cf. A. Orbe, « Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma », dans *Gregorianum*, t. XXXV (1954), p. 18-55 et surtout P. Courcelle dans ses leçons au Collège de France (années 1962-63 et 1963-64) : « Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne du *vol de l'âme* » (*Annuaire du Collège de France*, 1963, p. 376-388 et 1964, p. 392-404).

3. En ces quelques lignes (7-10), où s'accumulent des mots enrichis par un long passé philosophique, GNys. montre la souveraine indépendance avec laquelle il use de ces vocables pour exprimer une pensée personnelle et chrétienne. La tradition stoïcienne pénétrée de Platonisme, affirmait une continuité de la matière à l'esprit et de l'esprit au divin. Grégoire maintient les distances entre Dieu et l'homme (lin. 8-9), non sans faire ressortir comment la virginité établit entre eux un lien (σύνδεσμος), exerce une médiation (μεσι-

partager ici-bas[1] la vie humaine ; elle donne des ailes[2] à l'homme pour l'élever en elle-même jusqu'au désir des biens célestes, et, devenue[3] comme un lien[4] qui assure la familiarité[5] de l'homme à Dieu, par sa médiation, elle conduit à un accord deux êtres de natures si distantes. Quelles paroles pourrions-nous donc trouver qui s'élèvent à la hauteur de cette merveille ? Mais il est tout à fait absurde de paraître semblable à des êtres muets ou insensibles[6], en prenant l'une de ces deux attitudes, ou de sembler ignorer les beautés de la Virginité ou, les eût-on reconnues, de se montrer stupide et indifférent. Nous avons donc pris à cœur d'en traiter brièvement puisque nous devons obéir en tout à l'autorité de celui qui nous l'a ordonné[7]. Mais que personne ne cherche à obtenir de nous des discours emphatiques[8] : le voudrions-nous, que nous

τεία), au point de réaliser un accord (συμφωνία) et de faire entrer l'homme dans la familiarité (οἰκείωσις) de Dieu.

4. Cf. W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914, p. 96-137 (σύνδεσμος) et *Two rediscovered works*, p. 25. C'est dans la mesure où la virginité, perfection proprement divine, est donnée gratuitement à l'homme en participation, qu'elle le « re-lie » à Dieu.

5. Οἰκείωσις appartient au vocabulaire stoïcien : cf. Indices des *St. V. Fr.* de Joan. von Arnim (p. 102) ; A.-J. Festugière, *La révélation d'H. Tr.*, II : *Le Dieu cosmique*, p. 606 ; C.-J. de Vogel, *Greek Philosophy*, III, p. 632. Dans son premier sermon, prononcé en 362, *In princ. Prov.*, I, Basile évoquait l'« accord (συμφωνίαν) de l'épouse et de l'époux, c'est-à-dire la familiarité (οἰκείωσιν) de l'âme avec le Verbe de Dieu » (*PG* 31, 388 B).

6. Où l'on voit que l'impassibilité, prônée par GNys., diffère grandement de l'insensibilité qui est hébétude, atonie. Cf. I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome 1944, p. 101.

7. Allusion discrète à son frère Basile, devenu évêque de Césarée, l'année précédente, en 370.

8. Cf. *In fratrem Bas.*, XXIV (Stein p. 50 = *PG* 46, 813 B) ; *C. Eun.*, I, 11 (*GN* 1, p. 25 = *PG* 45, 252 B).

παρ' ἡμῶν ἐπιζητείτω τῶν λόγων· ἔστι μὲν γὰρ οὐδὲ βουλομένοις ἡμῖν ἴσως δυνατὸν τὸ τοιοῦτον, ἀμελετήτοις οὖσι τῆς τοιαύτης λέξεως· εἰ δὲ καὶ παρῆν τοῦ κομπάζειν ἡ δύναμις, οὐκ ἂν τοῦ κοινῇ λυσιτελοῦντος τὸ ἐν ὀλίγοις εὐδοκιμῆσαι προετιμήσαμεν. Ζητεῖν γὰρ ἐξ ἁπάντων οἶμαι δεῖν τόν γε νοῦν ἔχοντα οὐκ ἐξ ὧν ὑπὲρ τοὺς λοιποὺς θαυμασθήσεται, ἀλλ' ἐξ ὧν ἂν καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς λοιποὺς ὠφελήσειεν.

256 C. 325 M.

Κεφάλαιον γ'

Μνήμη τῶν ἐκ τοῦ γάμου δυσχερῶν καὶ ἔνδειξις τοῦ τὸν γεγραφότα τὸν λόγον μὴ ἄγαμον εἶναι.

1. Εἴθε πως οἷόν τε ἦν κἀμοί τι γενέσθαι πλέον ἐκ τῆς τοιαύτης σπουδῆς. Ὡς μετὰ πλείονος ἂν τῆς προθυμίας τὸν περὶ τούτων πόνον ἐνεστησάμην, εἴπερ κατὰ τὸ γεγραμμένον « ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετασχεῖν τῶν ἐκ τοῦ ἀρότρου καὶ ἀλοητοῦ[a] » γεννημάτων ἐφιλοπόνουν τὸν λόγον. Νυνὶ δὲ τρόπον τινὰ ματαία καὶ ἀνόνητος ἡ γνῶσις ἐμοὶ τῶν τῆς παρθενίας καλῶν, ὡς τῷ *βοῖ*[a] τὰ γεννήματα τῷ μετὰ *κημῶν*[a]

19 τὸ τοιοῦτον om. SΩ || 20 λέξεως : ἕξεως S || 22 εὐδοκιμῆσαι : τοῦ εὐδ. Ω || 24 θαυμασθήσεται usque ad λοιποὺς om. Ω || 24 λοιποὺς : πολλοὺς S.

1, 1 εἴθε : εἴθε δέ SΩ, Cavarnos || 3 ἐνεστησάμην : ἐκτησάμην Ω || 6 ἀνόνητος : ἀνότος Ω

1 a. I Cor. 9,10-9. Cf. Deut. 25,4

1. Formule fréquente : IX, 2, 23 ; XIV, 1, 1.

2. On remarquera la progression par antithèses successives : οὐδὲ βουλομένοις δυνατόν — εἰ παρῆν ; κοινῇ ... ἐν ὀλίγοις — ἑαυτόν ... λοιποὺς (18-25).

3. Titre inspiré de III, 8, 13. Pour apprécier ce chap. suivant les lois de son genre littéraire propre, on lira les pages de MÉRIDIER (*L'influence de la seconde Sophistique*, p. 195 s. et 199) sur la « dialectique de parade » chez GNys. Cf. son réquisitoire greffé sur *Eccl.* 2, 7 : « J'ai eu des esclaves, et des servantes, et des domestiques » dans

ne le pourrions pas, faute d'avoir l'habitude de ce genre de style ; et même si nous savions parler avec emphase, nous ne préférerions pas à l'intérêt général l'avantage d'être estimé d'un petit nombre. Je pense en effet qu'un homme, s'il est du moins sensé[1], doit chercher entre tous les moyens non ceux qui le feront admirer plus que les autres, mais ceux qui lui vaudront d'être utile et à lui-même et aux autres[2].

256 C.

Chapitre III

Rappel des embarras[3] du mariage et indication donnée par l'auteur qu'il n'est pas célibataire.

Regrets de l'auteur de s'être engagé dans le mariage

1. Que ne suis-je capable moi aussi de tirer profit d'un tel zèle[4] ! Avec combien plus d'enthousiasme j'aurais entrepris cette tâche laborieuse si je m'appliquais à mon discours « dans l'espérance », comme dit l'Écriture, « de partager les produits du labourage et du foulage[a] ». Mais en fait[5] ma connaissance des beautés de la virginité est pour ainsi dire vaine et inutile, comme sont les épis « pour le bœuf qui tourne sur l'aire avec une

In Eccl., IV (*GN* 5, p. 334 = *PG* 44, 664). Ce serait faire un grossier contresens que de prendre pour argent comptant ces morceaux de bravoure d'un sophiste.

4. Nous nous inspirons pour les 32 premières lignes de ce paragr. de la trad. de J. DANIÉLOU parue dans son art. « Le mariage de GNys. » (*REAug*, t. II, 1956, p. 71), non sans introduire diverses retouches : ainsi lin. 9, confusion regrettable entre précipice (χρημνός) et fontaine (κρήνη).

5. Cette formule de transition revient très souvent chez GNys. : *De hom. op.*, Pr. et ch. VII.VIII.XX (*PG* 44, 125 C.141 AB.149 A. 200 A = *SC* 6, p. 81.103.104.113.177 : J. Laplace n'a pas adopté de politique bien nette pour la traduire). Comme le remarque M. BIZOS (*Syntaxe grecque*, Paris 1947, p. 124), « la phrase qui suit l'hypothèse irréelle et lui oppose la réalité commence par νῦν δέ. En effet les Grecs considèrent le fait supposé comme appartenant au passé, auquel on oppose le présent ».

ἐπιστρεφομένῳ τὴν ἅλωνα[a] ἢ ὡς τῷ διψῶντι τὸ ὑπορρέον τὸν κρημνὸν ὕδωρ, ὅταν ἀνέφικτον ᾖ. Μακάριοι δὲ οἷς ἐν ἐξουσίᾳ τῶν βελτιόνων ἐστὶν ἡ αἵρεσις, καὶ οὐκ ἀπετειχίσθησαν τῷ κοινῷ προληφθέντες βίῳ, καθάπερ ἡμεῖς οἷόν τινι χάσματι πρὸς τὸ τῆς παρθενίας καύχημα διειργόμεθα, πρὸς ἣν οὐκ ἔστιν ἐπανελθεῖν ἔτι τὸν ἅπαξ τῷ κοσμικῷ βίῳ τὸ ἴχνος ἐναπερείσαντα. Διὰ τοῦτο θεαταὶ μόνον τῶν ἀλλοτρίων ἐσμὲν καλῶν ἡμεῖς καὶ μάρτυρες τῆς ἑτέρων μακαριότητος· κἄν τι δεξιὸν περὶ παρθενίας νοήσωμεν, ταὐτὸν πάσχομεν τοῖς ὀψοποιοῖς τε καὶ ὑπηρέταις, οἳ τὴν ἐπιτραπέζιον τῶν πλουσίων τρυφὴν ἄλλοις ἡδύνουσιν, οὐδενὸς αὐτοὶ τῶν παρεσκευασμένων μετέχοντες. Ὡς μακάριόν γε ἂν ἦν, εἰ μὴ οὕτως εἶχε μηδὲ τῇ ὑστεροβουλίᾳ τὸ καλὸν ἐγνωρίσαμεν. Νυνὶ δὲ ζηλωτοὶ μὲν ὄντως καὶ πάσης εὐχῆς καὶ ἐπιθυμίας ἐπέκεινα πράττοντες, οἷς ἡ δύναμις τῶν ἀπολαύσεων τῶν ἀγαθῶν τούτων οὐκ ἀποκέκλεισται. Ἡμεῖς δὲ καθάπερ οἱ τῇ πολυτελείᾳ τοῦ πλούτου τὴν ἑαυτῶν παραθεωροῦντες πενίαν πλεῖον
257 C. ἀνιῶνται τοῖς παροῦσι καὶ δυσχεραίνουσι, τὸν αὐτὸν τρόπον ὅσῳ πλέον τὸν τῆς παρθενίας πλοῦτον ἐπιγινώ-

8 τὴν ἅλωνα : τῇ ἅλῳ Ω || 8-9 τὸν κρημνὸν : τῶν κρημνῶν E,P,BC || 10 ἐστὶν om. SΩ || 12 πρὸς om. C || 15 ἐσμὲν καλῶν om. SΩ || 16 ἑτέρων : ἑκατέρων P || δεξιὸν : δὲ ἄξιον Ω || 20 γε : τε Ω || ἂν om. SΩ || ἦν om. F,S || 21 ἐγνωρίσαμεν : ἐγνωρίζομεν SΩ || ζηλωτοὶ usque ad δὲ (24) om. E,BKC,SΩ || 24 πολυτελείᾳ : πολιτείᾳ B || 27 ὅσῳ : ὅσον C

a. I Cor. 9, 9. Cf. Deut. 25, 4.

1. C'est-à-dire dans l'état de virginité. On se fonde sur ces regrets pour affirmer le mariage de GNys.

2. Peut-être un souvenir de *Lc* 16, 26 : le « chaos magnum » entre Lazare et le mauvais riche ? On retrouve les deux métaphores χάσμα et διατειχίζειν dans *Episl.* XXV, 16 (*GN* 8, 2, p. 83, 2-3 = *PG* 46, 1100 B).

3. Sur l'attitude de GNys. en face du monde, cf. W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, p. 123-130. Ici

muselière[a] », ou comme l'est pour un homme altéré l'eau inaccessible coulant au bas du précipice. Bienheureux ceux à qui le choix des biens supérieurs[1] est encore possible, et qui n'en sont pas écartés comme par un mur, pour s'être laissés prendre d'abord à la vie commune ; c'est notre cas à nous qui sommes séparés par une sorte d'abîme[2] de ce titre de gloire de la virginité, à laquelle on ne peut plus revenir dès lors qu'on a mis le pied une fois dans la vie du monde[3]. Nous en sommes donc réduits à contempler des beautés étrangères et à rendre témoignage de la béatitude d'autrui. Même s'il nous arrive d'avoir une idée heureuse sur la virginité, il en va de nous comme des cuisiniers et des serviteurs qui assaisonnent, non pour eux mais pour d'autres, les plaisirs de table des riches, sans avoir part eux-mêmes à rien de ce qu'ils ont préparé. Quel bonheur assurément s'il n'en allait pas ainsi, et si nous n'avions pas connu le Beau avec des regrets tardifs[4] ! De fait, ceux-là sont réellement dignes d'envie et heureux au-delà de tout ce qu'on peut souhaiter et désirer, à qui la possibilité de jouir de ces biens n'est pas définitivement fermée ; mais nous, à la manière de ceux qui, comparant leur indigence aux dépenses somptuaires des riches,
257 C. n'en sont que plus affligés et contrariés de leur sort présent, plus nous reconnaissons la richesse de la virginité, plus

Grégoire entend cette expression au sens le plus restreint de « vie dans le mariage ». Cf. XVIII, 5, 20 (= κοινὸς βίος).

4. Cf. la trad. de Moore : « To learn the good by after-regrets » (p. 345). Le mot ὑστεροβουλία, extrêmement rare, n'est attesté que dans la Septante, et encore une seule fois (*Prov.* 31, 3). Cf. Basile, *Hom. II in Ps. 14*, III (*PG* 29, 273 A). GNys., *Episl.* I, 11 (*GN* 8, 2, p. 6, 12 = *PG* 46, 1004 A. Cette lettre doit être restituée à GNaz., selon E. Honigmann et P. Devos : cf. *AB*, t. LXXIX (1961), p. 91-101). Cyr. Alex., *In Isaiam*, I, oratio I (*PG* 70, 48 B) ; *In Joan.*, VI (*PG* 73, 1033 A). Ps.-Procope, *Catena in Prov.* (*PG* 87, 1, 1536 A).

σκομεν, τοσούτῳ μᾶλλον οἰκτείρομεν τὸν ἄλλον βίον διὰ τῆς τῶν βελτιόνων παρεξετάσεως οἵων καὶ ὅσων πτω-
30 χεύει καταμανθάνοντες. Οὐ λέγω μόνον ὅσα εἰς ὕστερον τοῖς κατ' ἀρετὴν βεβιωκόσιν ἀπόκειται, ἀλλὰ καὶ ὅσα τῆς παρούσης ἐστὶ ζωῆς. Εἰ γάρ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθέλοι τοῦ βίου τούτου τὸ πρὸς τὴν παρθενίαν διάφορον, τοσαύτην εὑρήσει τὴν διαφοράν, ὅση σχεδὸν τῶν ἐπιγείων
35 ἐστὶ πρὸς τὰ οὐράνια · ἔξεστι δὲ γνῶναι τὴν τοῦ λόγου ἀλήθειαν αὐτὰ διασκεψαμένους τὰ πράγματα.

2. Πόθεν δέ τις ἀρξάμενος ἐπαξίως ἂν τὸν βαρὺν τοῦτον βίον ἐκτραγῳδήσειεν ; Ἢ πῶς ἄν τις ὑπ' ὄψιν ἀγάγοι τὰ κοινὰ τοῦ βίου κακά, ἃ πάντες μὲν οἱ ἄνθρωποι διὰ τῆς πείρας γινώσκουσιν, οὐκ οἶδα δὲ ὅπως ἐν αὐτοῖς τοῖς
5 εἰδόσιν αὐτὰ λανθάνειν ἡ φύσις ἐμηχανήσατο, ἑκουσίως τῶν ἀνθρώπων ἐν οἷς εἰσιν ἀγνοούντων ; Βούλει, ἀπὸ τῶν ἡδίστων ἀρξώμεθα ; Οὐκοῦν τὸ κεφάλαιον τῶν ἐν τῷ γάμῳ σπουδαζομένων τὸ κεχαρισμένης ἐπιτυχεῖν συμβιώσεως. Καὶ δὴ ταῦθ' οὕτως ἐχέτω καὶ διὰ πάντων μακα-
10 ριστὸς ὑπογεγράφθω ὁ γάμος · γένος εὐδόκιμον, πλοῦτος ἀρκῶν, ἡλικία συμβαίνουσα, τῆς ὥρας αὐτὸ τὸ ἄνθος, φίλτρον πολύ, καὶ οἷον ἐν ἑκατέρῳ ὑπὲρ τὸν ἄλλον ὑπο-

28 τοσούτῳ : τοσοῦτον C,Ω || 30 καταμανθάνοντες : -μαθόντες Ω || 32 εἰ usque ad οὐράνια (35) om. SΩ || 36 διασκεψαμένους : -μένοις Ω.
2, 1 δέ om. E || 2 βίον om. C || 3 κοινὰ om. E,Ω (i. mg. add. E²) || οἱ om. SΩ || 6 Βούλει : βούλει δὲ C || 7 ἀρξώμεθα : -ξόμεθα PF,KC,S || 8 ἐπιτυχεῖν : τυχεῖν ἐστι Ω ἐπιτ. ἐστι Cavarnos || 9 δὴ ταῦθ' : δῆτα KC || 12 ἐν : ἐν τῷ SΩ

1. Dès son exorde, un habile orateur devait feindre l'embarras, selon les préceptes de MÉNANDRE de Laodicée (*Rhetores graeci*, vol. III, p. 368) exalter aussi l'importance ou les difficultés de son entreprise (αὔξησις). On trouvera une bonne analyse de ces procédés dans la préface de F. BOULENGER, *Grégoire de Nazianze, Discours funèbres*, p. XIII-XXVI.

2. D'emblée, GNys. adopte un ton théâtral pour parler du mariage. Comme tous les Sophistes, il abuse de τραγικός et des mots apparentés : III, 5, 27 et 10, 25 ; *De hom. op.*, XXV : la lamentation sur le fils

nous prenons en pitié l'autre genre de vie, car c'est en le comparant aux biens supérieurs que nous comprenons la grandeur et le nombre des biens dont il est frustré. Je ne parle pas seulement de ce qui est réservé pour plus tard à ceux qui ont vécu vertueusement, mais aussi de tous les biens de la vie présente. Car si quelqu'un veut chercher avec exactitude en quoi ce genre de vie diffère de la virginité, il trouvera une différence presque aussi grande que la distance de la terre au ciel : on peut se rendre compte de la vérité de mon affirmation en examinant les faits eux-mêmes.

Tribulations promises aux mariages les plus heureux

2. Par où commencer[1] pour donner à ce genre de vie pénible le style tragique[2] qui convient? Comment mettre sous les yeux les maux habituels de ce genre de vie, que tous les hommes connaissent d'expérience, mais qui, je ne sais par quel artifice de la nature, échappent à ceux-là mêmes qui savent, tant les hommes mettent de bonne volonté à ignorer leur situation? Veux-tu[3] que nous commencions par le plus agréable? Ainsi donc ce qu'on cherche principalement dans le mariage, c'est de réaliser une communauté de vie délectable. Soit! Faisons du mariage l'image de tous points la plus heureuse : famille considérée, assez de fortune, âges assortis, la fleur même de la beauté, un très grand charme tel qu'on puisse soupçonner chacun d'en avoir

de la veuve de Naïm (*PG* 44, 217 D = *SC* 6, p. 202) ; *In Eccl.*, III (*GN* 5, p. 330, 11 = *PG* 44, 660 C) ; *C. Eun.*, I, 29.62.82.131.141 (*GN* 1, p. 31.43.50.66.69 = *PG* 45, 257 A.268 C.276 A.292 A.293 C). HIMERIOS, *Oratio* XXIII : Planctus ob mortem filii sui Rufini (Dübner, p. 91).

3. Noter les efforts pour entrer en contact avec l'interlocuteur : interrogations successives (lin. 1.2.6) ; emploi de la seconde personne (lin. 6.15) ; part belle faite à des objections possibles (impératifs et subjonctifs : lin. 9.10.14.28) ; accumulations impressionnantes dans les énumérations (lin. 10.14. De même III, 5, 16 ; III, 7, 11).

νοεῖσθαι, ἡ γλυκεῖα ἐκείνη φιλονεικία τὸ ἑαυτὸν βούλεσθαι
328 M. νικᾶν ἐν τῇ ἀγάπῃ ἑκάτερον. Προσέστω τούτοις δόξα
15 καὶ δυναστεία καὶ περιφάνεια καὶ πᾶν ὅ τι βούλει. Ἀλλ' ὅρα
258 C. τὴν τοῖς ἀπηριθμημένοις χρηστοῖς ἀναγκαίως συμπαρ-
οῦσαν καὶ ὑποσμύχουσαν λύπην. Οὐ λέγω τὸν τοῖς εὐδο-
κιμοῦσιν ἐπιφυόμενον φθόνον καὶ τὸ πρόχειρον εἶναι πρὸς
ἐπιβουλὴν τῶν ἀνθρώπων τὸ δοκοῦν εὐημερεῖν ἐν τῷ βίῳ,
20 καὶ ὅτι πᾶς ὁ μὴ ἰσομοιρῶν ἐν τῷ κρείττονι φυσικόν τι
πρὸς τὸν ὑπερέχοντα τὸ μῖσος ἔχει· καὶ διὰ τοῦτο δι'
ὑποψίας τοῖς δοκοῦσιν εὐθυμεῖν ὁ βίος ἐστί, πλείω τῶν
ἡδέων τὰ λυπηρὰ παρεχόμενος. Παρίημι ταῦτα ὡς καὶ τοῦ
φθόνου κατ' ἐκείνων ἀργοῦντος· καίτοι γε οὐ ῥᾴδιόν ἐστιν
25 εὑρεῖν ὅτῳ τὰ δύο κατὰ ταὐτὸν συνηνέχθη καὶ ὑπὲρ τοὺς
πολλοὺς εὐδαιμονεῖν καὶ διαφεύγειν τὸν φθόνον. Πλὴν
ἀλλὰ πάντων τῶν τοιούτων ἐλευθέραν αὐτῶν, εἰ δοκεῖ,
τὴν ζωὴν ὑποθώμεθα, καὶ ἴδωμεν εἰ δυνατόν ἐστιν εὐθυ-
μεῖν τοὺς ἐν τοσαύτῃ διάγοντας εὐημερίᾳ.

3. Τί οὖν ἔσται τὸ λυποῦν, ἐρεῖς, εἰ μηδὲ ὁ φθόνος τῶν
εὐδαιμονούντων καθάψεται; Τοῦτο αὐτό φημι τὸ διὰ
πάντων αὐτοῖς τὸν βίον καταγλυκαίνεσθαι, τοῦτό ἐστι
τὸ τῆς λύπης ὑπέκκαυμα. Ἕως γὰρ ἂν ἄνθρωποι ὦσι, τὸ

18 εἶναι om. SΩ || 25 ὅτῳ : ᾧ S || κατὰ ταὐτὸν : κατ' αὐτὸν B κ.ταὐτὸ S || 27 τῶν om. Ω || αὐτῶν : om. SΩ αὐτῷ E || 28-29 καὶ usque ad εὐημερίᾳ om. SΩ.

3, 2 εὐδαιμονούντων : εὐδοκιμούντων Ω || καθάψεται : καθάψαιτο C,S καθάψοιτο Ω || 4 τὸ¹ om. S || ἂν om. E,PF,BKC,Ω

1. Même métaphore, ὑποσμύχειν : *De Beat.*, VII (*PG* 44, 1289 B).

2. Prétéritions fréquentes : lin. 23 ; III, 5, 1.

3. Hantise exercée par l'Envie en cette page : lin. 18.24.26. Cf. III, 3, 1. C'est un lieu commun chez les Stoïciens : cf. Indices des *St. V. Fr.* de Arnim sub n. φθόνος. Basile, *De invidia* (*PG* 31, 372-385). L'accumulation des mots en εὐ- dans cette page, et leur récurrence (10 emplois), suggèrent fort habilement cette fausse euphorie, minée sournoisement par l'envie : εὐδόκιμος (lin. 10.17), εὐημερεῖν, εὐημερία (lin. 19.29), εὐθυμεῖν, εὐθυμία (lin. 22.28 et III, 3, 12), εὐδαιμονεῖν (lin. 26 et III, 3, 2), εὐφροσύνη (III, 3, 12).

4. Les mots εὐημερεῖν, εὐημερία apparaissent souvent chez

plus que l'autre, et cette douce rivalité à se vouloir vaincre mutuellement en amour. Ajoutons à cela de la gloire, de la puissance, une situation en vue, et tout ce que tu veux. Mais vois la tristesse qui nécessairement accompagne et
258 C. consume[1] les biens que je viens d'énumérer. Je ne parle pas[2] de l'envie[3] qui s'attaque aux gens considérés, ni des embûches des hommes auxquelles expose un semblant de prospérité[4] dans la vie ; j'omets aussi ce fait que quiconque n'a pas sa part égale de biens, une pente naturelle l'entraîne à détester qui possède davantage : c'est pourquoi la vie de ceux qui semblent goûter la joie de vivre[5] se passe dans la suspicion, et elle procure plus de peines que de plaisirs. Je laisse cela de côté, comme si l'envie était inopérante contre eux, encore qu'on ne trouve pas facilement un homme à qui il arrive simultanément de réussir mieux que le commun et d'échapper à l'envie. Mais d'ailleurs supposons, si tu veux, leur vie libre de toutes ces traverses et voyons s'ils peuvent goûter la joie de vivre, ceux qui passent leur existence dans une si grande prospérité.

Hantise de la mort

3. Qu'est-ce qui pourra les attrister, me diras-tu, si même l'envie ne mord pas sur les gens qui réussissent? Cela précisément, te dis-je, que la vie leur soit douce en toutes circonstances, est la matière qui nourrit le feu[6] de leur tristesse. Car

Aristote : *Éth. Nic.*, X, 9, 1178 b 33 et I, 9, 1099 B 7. Ils désignent la prospérité extérieure. Cette métaphore, empruntée à la vie agricole, évoque le fruit d'une belle journée (cf. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 71).

5. Nous adoptons pour εὐθυμεῖν la trad. de P. Canivet (Théodoret, *Thérapeutique*, XI, 6 = *SC* 57, p. 393) : il note que Démocrite avait composé un traité περὶ εὐθυμίας. Pour illustrer les perplexités des traducteurs, citons Cl. Mondésert (Clément d'Alex., *Stromates*, II, XXI. 130, 4 = *SC* 38, p. 131) qui traduit ce mot par « équilibre des sentiments ».

6. Métaphore fréquente chez Philon, Clément d'Alex., Origène, Méthode.

θνητὸν τοῦτο καὶ ἐπίκηρον πρᾶγμα, καὶ τοὺς τάφους τῶν ἀφ' ὧν γεγόνασι βλέπωσιν, ἀχώριστον ἔχουσι καὶ συνεζευγμένην τῇ ζωῇ τὴν λύπην, εἰ καὶ μικρὸν μετέχοιεν τοῦ λογίζεσθαι. Ἡ γὰρ διηνεκὴς τοῦ θανάτου προσδοκία οὐκ ἐπὶ ῥητοῖς τισι σημείοις ἐπιγινωσκομένη, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀδηλίαν τοῦ μέλλοντος πάντοτε ὡς ἐνεστηκυῖα φοβοῦσα τὴν ἀεὶ παροῦσαν εὐφροσύνην συγχεῖ, τῷ φόβῳ τῶν ἐλπιζομένων τὰς εὐθυμίας ἐπιταράσσουσα. Εἰ γὰρ ἦν δυνατὸν πρὸ τῆς πείρας τὰ τῶν πεπειραμένων μαθεῖν. Εἰ γὰρ ἐξῆν δι' ἄλλης τινὸς ἐπινοίας ἐντὸς τοῦ βίου γενόμενον
259 C. ἐποπτεῦσαι τὰ πράγματα, πόσος ἂν ἦν ὁ δρόμος τῶν αὐτομολούντων πρὸς τὴν παρθενίαν ἀπὸ τοῦ γάμου. Πόση φυλακὴ καὶ προμήθεια τοῦ μήποτε ταῖς ἀφύκτοις πάγαις ἐγκρατηθῆναι, ὧν τὴν δυσκολίαν οὐκ ἔστιν ἄλλως δι' ἀκριβείας μαθεῖν, μὴ ἐντὸς τῶν ἀρκύων γενόμενον. Εἴδες γὰρ ἄν, εἴπερ ἰδεῖν ἀκινδύνως ἐξῆν, πολλὴν τῶν ἐναντίων τὴν σύγχυσιν, γέλωτα δακρύοις ἐμπεφυρμένον καὶ λύπην εὐφροσύναις συμμεμιγμένην, πανταχοῦ τοῖς γινομένοις συμπαρόντα διὰ τῶν ἐλπίδων τὸν θάνατον καὶ ἑκάστου τῶν καθ' ἡδονὴν ἐφαπτόμενον. Ὅταν ἴδῃ ὁ νυμφίος τὸ ἀγαπώμενον πρόσωπον, εὐθὺς πάντως καὶ ὁ φόβος τοῦ χωρισμοῦ συνεισέρχεται· κἂν ἀκούσῃ τῆς ἡδίστης φωνῆς, καὶ τὸ μὴ ἀκούσεσθαί ποτε ἐννοήσει· καὶ ὅταν εὐφρανθῇ τῇ θεωρίᾳ τοῦ κάλλους, τότε μάλιστα φρίττει τὴν προσδοκίαν τοῦ πένθους· ἐὰν τὰ τίμια τῇ νεότητι καὶ ὅσα παρὰ τῶν
329 M. ἀνοήτων σπουδάζεται κατανοήσῃ, οἷον ὀφθαλμὸν τοῖς

5 τῶν : τοὺς Ω || 6 βλέπωσιν : βλέπουσι E,PF,BKC || 7 μετέχοιεν : ἐπέχοιεν S || 9 ἐπιγιν. : γινωσκομένη BKC,S, Cav. γιγνωσκομένη Ω || 10 ὡς ἐνεστ. om. SΩ || φοβοῦσα : λυποῦσα F || 11 συγχεῖ : συνέχει S || 12 εὐθυμίας : ἐπιθυμίας F || 13 πεπειραμένων : πεπραγμένων E || μαθεῖν : ἰδεῖν F || 15 ὁ om. SΩ || 17 προμήθεια : προθυμία Ω || ταῖς om. PF || ἀφύκτοις : ἀφυλάκτοις BKC || 19 γενόμενον : -νος C || 21 ἐμπεφυρμένον : συμπεφυρμένον Ω, Cavarnos || 25 πάντως om. S || 27 εὐφρανθῇ : -θείη KC || 29 παρὰ τῶν : παρ' αὐτῶν S || 30 σπουδάζεται : -ζηται BKC, Ω

aussi longtemps qu'ils sont hommes, cette chose mortelle et périssable[1], aussi longtemps qu'ils voient les tombeaux de leurs ancêtres, la tristesse demeure inséparablement liée à leur vie, pour peu qu'ils aient en partage une lueur de raison[2]. Car l'attente continue de la mort, dont la venue n'est discernable à aucun signe précis, mais que l'incertitude du futur fait craindre à tout moment comme imminente, cette attente ruine la joie de chaque instant, car la crainte de ce qu'on croit devoir arriver trouble la joie de vivre. Si l'on pouvait en effet, au lieu de faire soi-même cette expérience, recueillir les enseignements de ceux qui l'ont faite ! S'il était possible, par quelque
259 C. autre moyen ingénieux, de s'introduire en ce genre de vie et d'observer les faits, combien de transfuges courraient du mariage à l'état de virginité ! Que de vigilance et de prudence prévoyante pour ne jamais se laisser emprisonner dans ces rets inextricables dont on ne peut apprendre avec exactitude les désagréments qu'une fois tombé dans les filets. Tu verrais en effet, s'il était possible de le voir sans danger, un grand mélange[3] de contraires, rire mêlé à des larmes, tristesse confondue avec des joies, et partout, du fait des conjectures sur l'avenir, la mort présente dans les événements, s'attachant à chacun des plaisirs. Toutes les fois que le jeune époux voit le visage aimé, aussitôt infailliblement la crainte de la séparation entre en lui avec cette image ; et s'il entend cette voix très suave, il songera aussi qu'un jour il ne l'entendra plus ; et quand il est charmé par la contemplation de cette beauté, il frissonne alors d'autant plus dans l'attente du deuil. Toutes les fois qu'il observe ces avantages appréciés de la jeunesse et recherchés des insensés, par exem-

1. Lieu commun de la philosophie antique : Ps.- Aristote, *De mundo*, II, 392 a 34 (tr. Tricot, p. 182). Philon, *Opif.*, 72 ; *Virt.*, 204. GNys., *In Cant.*, IV (*GN* 6, p. 108, 8 = *PG* 44, 836 C).
2. Cf. III, 3, 36 et 4, 6 ; II, 3, 23.
3. Remarquer les composés en συν- des lin. 21.22.23.

βλεφάροις λάμποντα καὶ ὀφρῦν περικεχυμένην τῷ ὄμματι καὶ παρειὰν ἐν ἡδεῖ καὶ γλαφυρῷ μειδιάματι καὶ χεῖλος ἐπηνθισμένον τῷ φυσικῷ ἐρυθήματι, κόμην τε χρυσομιγῆ καὶ βαθεῖαν τῷ ποικίλῳ τῆς ἐμπλοκῆς τῇ κεφαλῇ περι-
35 στίλβουσαν καὶ πᾶσαν τὴν πρόσκαιρον ἀγλαΐαν ἐκείνην, τότε πάντως, κἂν μικρὸν αὐτῷ προσῇ τοῦ λογίζεσθαι κἀκεῖνο τῇ ψυχῇ ἐννοεῖ, ὅτι τοῦτο μὲν τὸ τοιοῦτον κάλλος οἰχήσεταί ποτε διαρρυὲν καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν περιστήσεται, ὀστέα βδελυρά τε καὶ εἰδεχθῆ ἀντὶ τοῦ νῦν φαινομένου
40 γενόμενον, οὐδὲν ἴχνος, οὐδὲν μνημόσυνον, οὐδὲν λείψανον τοῦ παρόντος ἄνθους ἐπιφερόμενον.

260 C. **4.** Εἰ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα διανοοῖτο, ἆρ' ἐν εὐφροσύνῃ βιώσεται ; Ἆρα πιστεύσει τοῖς παροῦσιν αὐτῷ χρηστοῖς ὡς ἀεὶ παραμένουσιν ; Ἢ δῆλον ἐκ τούτων, ὅτι καθάπερ ἐν ταῖς τῶν ὀνείρων ἀπάταις ἀμηχανήσει καὶ ἀπίστως

31 λάμποντα : ἐλλάμποντα SΩ || 32 ἐν ἡδεῖ : εὐειδεῖ C ἐν εἴδει E || 33 τε om. S || χρυσομιγῆ : χρυσοειδῆ KC || 34 ἐμπλοκῆς : πλοκῆς SΩ || 37 μὲν : om. PF μέντοι Ω || τοιοῦτον : om. PF τοιοῦτο S τοιούτων Ω || 39 τε om. E || 41 ἄνθους : ἄνθος Ω.
4, 2 αὐτῷ om. SΩ || 3 ὡς : ὡς εἰς SΩ || 4 τῶν om. S

1. Ecphrasis sur le charme de la jeune épouse. HIMÉRIOS en a composé un sur le même sujet : « Les désirs empourprent ses joues des teintes de la pudeur, plus que la nature ne fait pour le calice des roses, lorsqu'à la saison printanière il s'ouvre par l'effet de la maturité et montre le bout rougissant de ses pétales » (*Oratio* I, 19 ; éd. Dübner, p. 40 ; trad. Méridier, *L'influence de la seconde Sophistique*, p. 44), Style de miniaturiste, avec ses préciosités, ses recherches de pittoresque et de rythme.

2. On notera les mots chers aux poètes et aux sophistes : βλέφαρον, ὀφρῦς, ὄμμα (lin. 31), χρυσομιγής (33), ἀγλαΐα (35).

3. Dans *V. Moysis*, I, 49 (*SC* 1*bis*, p. 22 = *PG* 44, 317 D), c'est l'or qui « revêt » (περικεχυμένος) le tour des colonnes. Cf. aussi XI, 1, 18. En cette description, remarquer le choix des verbes, très expressifs : ἐπανθίζειν (lin. 33), περιστίλβειν (34).

4. Triple homoeoteleuton : ὄμματι ... μειδιάματι ... ἐρυθήματι.

5. Le mot χρυσομιγής est un hapax : chevelure dorée ? nouée de fils d'or ?

6. Cf. *Epist.* XIX, 2 (*GN* 8, 2, p. 62, 15 = *PG* 46, 1072 B). HIMERIOS, *Oratio* I, 19 : « Sur sa tête fleurissent les boucles abondantes, dorées et partagées sur le front » (Dübner, p. 43, 8) et *Oratio* X, 5 (*id.*, p. 67, 9).

ple[1] un œil étincelant de la beauté des paupières[2], un sourcil enchâssant[3] le regard[4], une joue brillante d'un sourire doux et délicat, une lèvre fleurie d'une pourpre naturelle, une chevelure épaisse nouée de fils d'or[5] dont les tresses aux riches reflets rayonnent[6] autour de la tête, et tout cet éclat[7] éphémère, alors infailliblement il lui vient à l'esprit, pour peu qu'il ait d'intelligence, qu'une si grande beauté passera comme une onde pour aboutir au néant ; réduite à des os fétides[8] et hideux, au lieu de l'apparence actuelle, elle ne possédera plus aucune trace, aucun souvenir, aucun reste de sa fleur présente[9].

Duperie des apparences

260 C. **4.** S'il réfléchit[10] à ces choses et à d'autres du même genre, vivra-t-il dans la joie ? Mettra-t-il sa confiance dans les biens présents comme s'ils demeuraient toujours ? Cela ne montre-t-il pas à l'évidence qu'il restera perplexe comme dans les tromperies[11] des songes, qu'il regardera

7. Cf. III, 7, 3. Sur ἀγλαΐα, cet éclat de la jeunesse en fleur, cf. L. ROBERT, *Hellenica*, II (Paris, 1946), p. 114-118 : Épigramme de Thasos.

8. En contraste avec la description de la beauté juvénile, cet autre lieu commun, recommandé par Ménandre : le spectacle du cadavre.

9. Noter les recherches rythmiques de cette fin de paragraphe : triple οὐδέν ; assonance, avec correspondance des quatre brèves, dans γενόμενον .... ἐπιφερόμενον.

10. Exemple de palinodie sophistique : le virtuose passe sans transition des accents de la douleur à des réflexions très hautes et fort sereines !

11. Tout concourt, dans ce paragr., à suggérer le caractère illusoire du monde sensible et de ses faux biens : comme un leitmotiv, les mots ἀπάτη (tromperie : lin. 4 et 13), ἀπατηλός (8), πλάνη (duperie : 10), φαντασία (imagination : 8), et surtout τὰ φαινόμενα (les apparences : 5.7.10). Texte très voisin : *In Eccl.*, VIII (*GN* 5, p. 422 = *PG* 44, 737 BC ; trad. DANIÉLOU, *Platonisme*, p. 123).

πρὸς τὸν βίον ἕξει, ὡς ἀλλοτρίοις προσέχων τοῖς φαινομένοις, συνιεὶς πάντως, εἴπερ ἔχοι τινὰ τῶν ὄντων ἐπίσκεψιν, ὅτι οὐδὲν τῶν ἐν τῷ βίῳ φαινομένων ὡς ἔστι φαίνεται, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἀπατηλὰς φαντασίας ἕτερα ἀνθ' ἑτέρων ἡμῖν προδείκνυσι διαπαίζων ταῖς ἐλπίσι τοὺς πρὸς αὐτὸν κεχηνότας, καὶ διὰ τῆς τῶν φαινομένων πλάνης συγκαλύπτων αὐτὸς ἑαυτόν, ἕως ἂν ἀθρόως ἐν ταῖς μεταβολαῖς ἐλεγχθῇ ἄλλο τι ὢν παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἐλπίδα τὴν διὰ τῆς ἀπάτης τοῖς ἀνοήτοις ἐγγινομένην. Ποίας οὖν ἡδονῆς ἄξια τῷ ταῦτα λογιζομένῳ φανεῖται τὰ ἡδέα τοῦ βίου ; Πότε ἡσθήσεται κατὰ ἀλήθειαν ὁ ταῦτα φρονῶν καὶ τοῖς δοκοῦσιν αὐτῷ παρεῖναι χρηστοῖς εὐφρανθήσεται ; Οὐκ ἀεὶ τῷ φόβῳ τῆς μεταβολῆς ταραττόμενος ἀνεπαίσθητον ἔχει τὴν τῶν παρόντων ἀπόλαυσιν ;

5. Ἐῶ σημεῖα καὶ ὀνείρους καὶ κληδόνας καὶ τοὺς τοιούτους λήρους, πάντα ὑπὸ ματαίας συνηθείας παρατηρούμενα καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ὑποπτευόμενα. Ἀλλὰ καιρὸς ὠδίνων τὴν παῖδα καταλαμβάνει καὶ οὐχὶ παιδὸς γένεσις, ἀλλὰ θανάτου παρουσία τὸ πρᾶγμα νομίζεται καὶ θάνατος τῆς κυοφορούσης διὰ τοῦ τόκου ἐλπίζεται. Πολλάκις δὲ καὶ τῆς πονηρᾶς ταύτης μαντείας οὐ διεψεύσθησαν, ἀλλὰ πρὶν ἑορτάσαι τὴν γενέθλιον ἑορτήν, πρίν τινος τῶν κατ' ἐλπίδας ἀγαθῶν ἀπογεύσασθαι, εὐθὺς εἰς θρῆνον τὴν
261 C. χαρὰν μεθηρμόσαντο. Ἔτι τῷ φίλτρῳ ζέοντες, ἄρτι τοῖς

6 συνιεὶς : συνεὶς Ω || εἴπερ ἔχοι : εἰ περιέχοι BKC εἴπερ ἔχοιεν Ω || 8 ἕτερα : ἑτέραν Ω || 9 ταῖς om. SΩ || 10 καὶ om. Ω || τῶν φαινομένων : φαινομένης S || 11 ἕως : ὡς Ω || ἀθρόως om. Ω || 12 ἐλεγχθῇ : -θείη PF,BKC,S ἐλλέγχη *(sic)* Ω || 13 οὖν : ἂν K || 14 ταῦτα : τὰ τοιαῦτα S || 17 ταραττόμενος : σπαραττόμενος Ω.

5, 4 καταλαμβάνει : ὑπο. Ω || 5 θανάθου usque ad καὶ om. E,BKC,SΩ || 10 ἄρτι : ἔτι E, Cavarnos

1. Cf. XXIII, 3, 20.
2. Cf. III, 5, 13 et 7, 9 (ἀθρόως).

la vie avec défiance et traitera en étrangères ces apparences ? En tout état de cause, il comprendra, s'il a quelque peu observé les réalités, que rien de ce qui paraît dans la vie ne paraît tel qu'il est, mais que, selon nos imaginations trompeuses, la vie nous montre des choses pour d'autres en se jouant des espoirs de ses admirateurs béats[1], en se camouflant elle-même sous la duperie des apparences, jusqu'à ce que, soudain[2], les vicissitudes démontrent que la vie ne correspond pas à l'espoir humain que cette tromperie fait naître chez les insensés. De quelle volupté lui paraîtront chargées les douceurs de la vie, celui qui réfléchit[3] à cela ? Quand éprouvera-t-il un vrai plaisir celui qui pense à ces choses, et quand trouvera-t-il du charme aux biens qui semblent présents ? Sans cesse troublé par la crainte du changement, n'est-il pas insensible à la jouissance des biens présents ?

Dangers de l'accouchement

5. Je laisse les signes, les songes, les présages et autres radotages du même genre, toutes choses que la pression d'un vain usage fait observer avec superstition et appréhender dans le sens le plus défavorable. Mais voici qu'arrive pour la jeune femme l'heure critique de l'enfantement : on entrevoit dans cet événement non la naissance d'un enfant mais l'arrivée de la mort[4], et l'on redoute que la parturiente ne meure dans l'accouchement. Souvent même cette divination du malheur ne les a pas trompés, et avant de fêter la naissance, avant de goûter à aucun des biens espérés, tout de suite, ils ont changé
261 C. leur joie en lamentation funèbre. Encore dans l'effer-

3. A l'insensé, s'oppose l'homme réaliste (lin. 6) qui se gouverne selon la raison (lin. 14.15 : τῷ ταῦτα λογιζομένῳ — ὁ ταῦτα φρονῶν).
4. Lacune dans certains mss, qui s'explique visiblement par un « passage du même au même » : θανάτου-θάνατος. Noter les antithèses γένεσις-θάνατος et θρῆνον-χαράν (lin. 9.10).

πόθοις ἀκμάζοντες, οὔπω τῶν κατὰ τὸν βίον ἡδίστων λαβόντες τὴν αἴσθησιν, ὥσπερ τινὸς ἐνυπνίου φαντασίᾳ, πάντων ἀθρόως τῶν ἐν χερσὶν ἐχωρίσθησαν. Τὰ δὲ ἐπὶ τούτοις οἷα ; Πορθεῖται μὲν ὑπὸ τῶν οἰκείων ὡς ὑπὸ πολε-
15 μίων ὁ θάλαμος, καλλωπίζεται δὲ ἀντὶ τοῦ θαλάμου διὰ τοῦ τάφου ὁ θάνατος. Ἀνακλήσεις ἐπὶ τούτων ἀνόνητοι καὶ μάταιοι χειρῶν κρότοι, ἀναμνήσεις τοῦ προτέρου βίου, κατάραι κατὰ τῶν συμβουλευσάντων τὸν γάμον, μέμψεις κατὰ τῶν μὴ κωλυσάντων φίλων, ἐν αἰτίᾳ πολλῇ
20 οἱ γονεῖς ἄν τε περιόντες τύχωσιν ἄν τε καὶ μή, ἀγα-
332 M. νάκτησις κατὰ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, κατηγορία πάσης τῆς φύσεως, κατ' αὐτῆς τῆς θείας οἰκονομίας μέμψεις πολλαὶ καὶ ἐγκλήματα, μάχη πρὸς ἑαυτόν, πόλεμος κατὰ τῶν νουθετούντων, οὐδεὶς τῶν ἀτοπωτάτων ὄκνος οὔτε
25 ῥημάτων οὔτε πραγμάτων. Πολλάκις δέ, οἷς ἂν ὑπερανίσχῃ τὸ πάθος καὶ περισσοτέρως καταποθῇ ὁ λογισμὸς ὑπὸ

11 ἡδίστων : ἡδονῶν C || 12 φαντασίᾳ : -σίας SΩ om. B || 16 τούτων : τούτοις E, SΩ || 17 καὶ om. SΩ || 20 ἄν *bis:* ἐάν SΩ || καὶ om. Ω || 22 τῆς[1] om. Ω || 25 οἷς : ὅσοις Ω || ἂν om. BKC || ὑπερανίσχῃ : ὑπερέχει Ω ὑπέρσχῃ PF, S.

1. Asyndète et homoeoteleuton (-οντες). Thème traditionnel, attesté par exemple chez PINDARE (?), *Fragm.* 22 : « Hyménaios que la Parque enleva, alors qu'il commençait à peine à goûter la joie du mariage » (A. Puech, t. IV, p. 211).

2. On notera la symétrie antithétique parfaite de ce parison avec homoeoteleuton qui confine au jeu de mot (θάλαμος-τάφος) : πορθεῖται μὲν ὑπὸ τῶν οἰκείων ὡς ὑπὸ πολεμίων ὁ θάλαμος καλλωπίζεται δὲ ἀντὶ τοῦ θαλάμου διὰ τοῦ τάφου ὁ θάνατος. Réminiscence de ce passage de GNys., ou reprise d'un lieu commun dans le même rapprochement insolite τάφος-θάλαμος chez GNaz., *Or. in Matth.* 19, 1-12, IX (*PG* 36, 293 A 13) ? Pour commenter le « Non expedit nubere ? » de saint Paul, même τόπος sur les veuvages, les morts précoces, les deuils succédant aux applaudissements des noces.

3. Sur ces manifestations de douleur, cf. LUCIEN, *De luctu*, XII. A.-C. RUSH, *Death and Burial in christian Antiquity*, Washington 1941, p. 108-112. Chez GNys., *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 380, 24 ; 399, 24 ; 400, 8 ; 401, 10 = *PG* 46, 969 A. 985 CD. 988 B).

vescence[1] de l'amour, dans le paroxysme même des désirs, avant d'avoir éprouvé les suprêmes douceurs de ce genre de vie, comme dans les imaginations d'un rêve, ils ont été séparés d'un coup de tout ce qu'ils tenaient en mains. Et après cela, que se passera-t-il ? La chambre nuptiale[2] est saccagée par les familiers comme par des ennemis, et ce qui est paré, au lieu de la chambre nuptiale, c'est la mort, et par un tombeau ! Là-dessus, appels inutiles[3] et vains battements[4] de mains, évocations de la vie passée, imprécations contre ceux qui ont conseillé le mariage ; reproches aux amis qui ne l'ont pas empêché, graves imputations chargeant les parents encore vivants ou non, emportement contre la vie humaine, accusation contre la nature entière, nombreux reproches et griefs contre la Providence divine elle-même, lutte avec lui-même, guerre contre ceux qui le réprimandent, aucune hésitation devant les pires extravagances soit en paroles, soit en actes. Souvent chez ceux qui se sont laissés dominer[5] par l'affliction et dont la tristesse a monstrueusement

4. Cf. *In fun. Pulch.* (*PG* 46, 868 A) : semblables manifestations de douleur, à l'occasion de la mort d'une petite princesse de six ans, fille de Théodose, dont GNys. prononce l'éloge funèbre, sans doute en 385. Noter, dans notre texte, le chiasme ἀνακλήσεις ... κρότοι, la progression dans le développement (amis, parents, nature, Providence, eux-mêmes), les parallélismes et antithèses : συμβουλευσάντων, μὴ κωλυσάντων (lin. 18.19), τύχωσιν ἄν τε καὶ μή (20).

5. Emploi systématique de l'hyperbole, qui se trahit dans le choix des verbes (ὑπερανίσχειν : lin. 25 ; καταπίνειν : 26. Cf. XIV, 4, 2 où l'emprunt à *II Cor.* 5,4 est manifeste), des superlatifs (ἀτοπώτατος : 24), des comparatifs (περισσοτέρως : 26 ; πικρότερον : 27). L'artifice transparaît aussi dans l'ordonnance des développements, puisque cette lamentation sur l'époux incapable de survivre à son malheur aura son pendant (III, 7, 14) : le désir de mourir entraînant la mort de la jeune veuve.

τῆς λύπης, εἰς πικρότερον πέρας ἡ τραγῳδία κατέληξεν, οὐδὲ τοῦ περιλειφθέντος ἐπιβιῶναι τῇ συμφορᾷ δυνηθέντος.

6. Ἀλλ' οὐχὶ τοῦτο ; Ὑποθώμεθα δὲ τὰ βελτίω, ὅτι καὶ διέφυγε τῶν ὠδίνων τὸν κίνδυνον καὶ γέγονεν αὐτοῖς παῖς, αὐτὸ τῆς ὥρας τῶν γεννησαμένων τὸ ἀπεικόνισμα. Τί οὖν ; Ἠλαττώθη διὰ τούτων ἡ τοῦ λυπεῖσθαι ὑπόθεσις ἢ οὐχὶ καὶ προσθήκας μᾶλλον ἐδέξατο ; Τούς τε γὰρ προτέρους ἔχουσι φόβους καὶ τὸν ὑπὲρ τοῦ τέκνου προσέλαβον, μή τι συμβῇ περὶ τὴν ἀνατροφὴν ἀηδές, μή τις πονηρὰ συντυχία, μή τι σύμπτωμα τῶν ἀβουλήτων ἢ πάθος ἢ
262 C. πήρωσιν ἢ κίνδυνον ἐπαγάγῃ τινά. Καὶ ταῦτα μὲν ἀμφοτέρων κοινά, τὰ δὲ τῆς γαμετῆς ἴδια τίς ἂν ἐξαριθμήσαιτο ; Ἵνα γὰρ ἐάσωμεν τὰ πρόχειρα ταῦτα καὶ πᾶσιν γνώριμα, τὸ τῆς κυοφορίας ἄχθος, τὸν ἐν ταῖς ὠδῖσι κίνδυνον, τὸν ὑπὲρ τῆς ἀνατροφῆς πόνον, τὸ τὴν καρδίαν αὐτῆς τῷ τεχθέντι συναποσχίζεσθαι, κἂν πλειόνων γένηται μήτηρ, εἰς τοσαῦτα κατατέμνεσθαι αὐτῆς τὴν ψυχήν, ὅσος ὁ ἀριθμὸς τῶν τέκνων ἐστίν, ὡς τῶν συμβαινόντων ἐκείνοις ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις τὴν αἴσθησιν δέχεσθαι. Καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα γνώριμα πᾶσιν ὄντα τί ἄν τις λέγοι ; ἀλλ' ἐπειδὴ κατὰ τὸ θεῖον λόγιον[a] οὐχ ἑαυτῆς ἐστι κυρία, πρὸς δὲ τὸν διὰ τοῦ γάμου *κυριεύσαντα τὴν ἀποστροφὴν*[b]

6, 1 ἀλλ' om. S || ὅτι : ἀλλὰ S || 3 γεννησαμένων : -σάντων S || ὁρᾶς ὅσον σοι καθ' ὑπόθεσιν τὸ ἀγαθὸν ὁ λόγος χαρίζεσθαι [χαρίζεται S] post ἀπεικ. add. SΩ || 8 τι : τις Ω || 9 ἢ : ἢ καὶ E, Ω, Cavarnos || 10 ἂν om. Ω || 13 αὐτῆς : αὐτῆς ἰδίως SΩ, Cavarnos || 14 συναποσχίζεσθαι : συνδιασ. KC || 16 ὅσος usque ad ἐστίν om. Ω || 18 ὄντα : ἔσται Ω

6 a. Cf. I Cor. 7,4 b. Cf. Gen. 3,16

1. GNys. puise dans l'arsenal des possibles (cf. συμβῇ, συντυχία, σύμπτωμα : lin. 7-8) pour suspendre sur cet enfant la menace de nouveaux malheurs.

2. Des recherches sur le verbe συναποσχίζεσθαι, extrêmement rare (non signalé dans LIDDELL-SCOTT, *GEL*), nous ont fait découvrir un autre emploi de ce mot chez BASILE D'ANCYRE, *De Virg.*, XXIII,

englouti la raison, la tragédie en est arrivée à une extrémité plus cruelle : le conjoint qui reste n'a même pas pu survivre au malheur.

Inquiétudes pour leur enfant ; soucis propres à l'épouse

6. N'en va-t-il pas ainsi ? Mettons les choses au mieux, que la jeune femme ait même échappé aux dangers de l'accouchement, et qu'un enfant leur soit né, la copie même de la beauté de ses parents. Qu'arrive-t-il donc ? Les sujets de tristesse ont-ils diminué pour autant, ou bien n'ont-ils pas reçu plutôt des accroissements ? En effet tout en gardant leurs craintes antérieures, ils en ont conçu une nouvelle[1] pour leur enfant : qu'il ne lui arrivât quelque désagrément dans sa formation, qu'une conjoncture malheureuse ou je ne sais quelle coïncidence fortuite n'attirât sur lui une maladie, une infirmité
262 C. ou quelque péril. Et tout cela est commun aux deux, mais les soucis propres à l'épouse, qui pourrait les énumérer ? Pour ne rien dire en effet de ces choses banales et à la portée de tous : le fardeau de la grossesse, le danger de l'accouchement, la peine pour élever l'enfant, le fait qu'une fibre de son cœur se détache[2] avec celui qu'elle met au monde, et, qu'en devenant mère de plusieurs, son âme se divise en autant de parts qu'elle a d'enfants, au point de ressentir dans ses propres entrailles ce qui leur arrive. Pourquoi parler de telles choses connues de tous ? Mais puisque, selon la parole divine[a], la femme n'est pas sa propre maîtresse et qu'elle « retourne à celui qui la domine[b] » par le mariage, même s'il arrive qu'elle

dans un contexte si semblable qu'on peut supposer ici un emprunt littéraire de la part de GNys. : ἑκάστῳ τῶν τικτομένων συναποσχίζεται τὴν ψυχήν (*PG* 30, 716 C). Mêmes verbes τίκτεσθαι et συναποσχίζεσθαι ; le verbe τέμνεσθαι de Basile (col. 716 C 14) reparaît même (lin. 15) sous la forme composée κατατέμνεσθαι. Cet emprunt mérite d'autant plus d'être signalé qu'il est rare de pouvoir prendre GNys. en flagrant délit de plagiat, tant il excelle dans l'art de remanier ses sources et de brouiller les pistes.

ἔχει, κἂν πρὸς ὀλίγον αὐτοῦ μονωθῇ ὡς τῆς κεφαλῆς διεζευγμένη, οὐ φέρει τὴν μόνωσιν, ἀλλὰ ὡς μελέτην τινὰ τῆς ἐν τῇ χηρείᾳ ζωῆς καὶ τὴν ἐν ὀλίγῳ τοῦ ἀνδρὸς ἀναχώρησιν οἰωνίζεται. Εὐθὺς ὁ φόβος ἀπόγνωσιν ἐμποιεῖ τῶν χρηστοτέρων ἐλπίδων, καὶ διὰ τοῦτο ὁ μὲν ὀφθαλμὸς περὶ τὴν εἴσοδον πέπηγε γέμων ταραχῆς καὶ πτοήσεως, ἡ δὲ ἀκοὴ τοὺς ὑπολαλοῦντας περιεργάζεται, συγκόπτεται δὲ ἡ καρδία μαστιζομένη τῷ φόβῳ καί, πρίν τι προσαγγελθῆναι νεώτερον, καὶ μόνον ψόφος πρὸ τῶν θυρῶν ἢ ὑπονοηθεὶς ἢ γενόμενος, ὥσπερ τις ἄγγελος κακῶν, ἐξαίφνης τὴν ψυχὴν διεκλόνησε. Καὶ τὰ μὲν ἔξω δεξιὰ τυχὸν καὶ οὐδενὸς ἄξια φόβου, φθάνει δὲ ἡ λειποθυμία τὴν ἀγγελίαν καὶ ἀναστρέφει πρὸς τὸ ἐναντίον ἀπὸ τῶν ἡδέων τὴν γνώμην. Τοιοῦτος τῶν εὐθυμούντων ὁ βίος. Πάνυ γε ἄξιος. Οὐ γὰρ τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς παρθενίας ἀντεξετάζεται.

263 C. 7. Καίτοι πολλὰ τῶν σκυθρωποτέρων ὁ λόγος ἐπιτρέχων παρέλιπε. Πολλάκις γὰρ κἀκείνη ἔτι νέα τῷ σώματι, ἔτι τῇ νυμφικῇ ἀγλαΐᾳ στίλβουσα, ἔτι τυχὸν ἐρυθριῶσα τοῦ νυμφίου τὴν εἴσοδον καὶ μετὰ αἰδοῦς ὑποβλέπουσα, ὅτε καὶ θερμοτέρους εἶναι συμβαίνει τοὺς πόθους ὑπ' αἰσχύνης

21 μονωθῇ : μονωθείη E || διεζευγμένη : -νης BKC,Ω || 22 ὡς om. E.PF,B || 23 τῇ om. Ω || 24 ἐμποιεῖ : ποιεῖ S || 26 πτοήσεως : πτωῆς Ω πτοίης S || 28 μαστιζομένη : -γουμένη Ω || 30 ἢ ὑπονοηθεὶς ἢ γενόμενος : ἢ καὶ ὑπονοηθείη καὶ πόνος Ω || 32 τυχὸν : φησι E || λειποθυμία : λιποθυμία E, Cavarnos
7, 1 καίτοι : καίτοι γε Ω || 2 ἔτι : ἐστι PF

1. Remarquer la valeur expressive des verbes : διεζευγμένη (lin. 21), πέπηγε (26), μαστιζομένη (28), οἰωνίζεται (24).

2. Cf. PHILON, *Indices* de Leisegang sub nom. ἀπόγνωσις.

3. Le mot διακλονεῖν n'est pas cité par LIDDELL-SCOTT *(GEL)*, ni par E.-A. SOPHOCLES (*Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge 1914) ; LAMPE *(PGL)* donne ce seul exemple ; le lexicographe Hesychius commentait ainsi : διακλονῶν · διασείων, δονῶν (*Hesychii Alexandrini Lexicon*, éd. K. Latte, t. I, Hauniae 1953, p. 433).

4. Le contexte empêche de donner à ce mot le sens fort d'éva-

soit isolée de lui pour peu de temps, disjointe[1] en quelque sorte de sa tête, elle ne supporte pas son isolement, mais interprète comme un exercice de vie dans le veuvage cette brève séparation d'avec son mari. Aussitôt la crainte lui fait renoncer[2] à l'espoir d'événements favorables : son œil reste donc fiché sur la porte d'entrée, plein de trouble et d'épouvante ; son oreille guette les chuchotements ; son cœur s'arrête de battre sous le fouet de la crainte, et, avant qu'on ait annoncé du nouveau, il a suffi à la porte d'un bruit réel ou supposé pour ébranler[3] subitement l'âme, comme s'il arrivait un messager de malheur. Peut-être qu'au dehors les nouvelles sont favorables et ne méritent aucune crainte, mais le cœur lui manque avant même qu'elle reçoive le message, et cette défaillance[4] détourne sa pensée d'éventualités agréables pour l'orienter tout à l'opposé. Telle est l'existence de ces gens qui goûtent la joie de vivre ! Combien précieuse certes ! Elle ne peut se comparer en effet à la liberté de la virginité.

Infortune de la jeune veuve

263 C. 7. Et encore notre discours a-t-il omis au passage des choses plus tristes. Car souvent l'épouse, encore[5] adolescente, encore resplendissante[6] de la beauté nuptiale, encore rougissante peut-être à l'approche de son époux et baissant les yeux avec pudeur quand se font parfois sentir plus brûlants ces désirs qu'une honte empêche de

nouissement. CLÉMENT D'ALEX., *Pédagogue*, III, IX. 46, 2 (*GCS* 12, p. 263), GNys., *Epist.* VI, 9 (*GN* 8, 2, p. 36 = *PG* 46, 1036 A) adoptent la forme λειποθυμία. Ce mot utilisé par les médecins, montre une fois de plus (cf. συγκόπτεται : lin. 27) combien GNys. manie avec aisance le vocabulaire médical.

5. Triple anaphore avec ἔτι.

6. Contraste entre les mots exprimant l'éclat, le brillant, la blancheur (ἀγλαΐα : lin. 3 ; λαμπρός, λευχείμων : 8 ; λαμπρότης : 11) et ceux qui expriment les ténèbres, l'obscurité (καταμελαίνειν : 9 ; ζόφος : 11).

πρὸς τὸ ἐκφανῆναι κωλυομένους, ἐξαίφνης χήρα καὶ ἀθλία καὶ ἔρημος καὶ πάντα τὰ φευκτὰ μεταλαμβάνει ὀνόματα καὶ τὴν τέως λαμπρὰν καὶ λευχείμονα καὶ περίβλεπτον
333 M. ἀθρόως καταμελαίνει προσπεσοῦσα ἡ συμφορά, καὶ περι-
10 βάλλει τῷ πένθει τὸν νυμφικὸν κόσμον ἀποσυλήσασα. Εἶτα ζόφος ἀντὶ τῆς ἐν παστάδι λαμπρότητος καὶ θρηνῳδοὶ τὰς οἰμωγὰς ἐπιτείνουσαι καὶ μῖσος κατὰ τῶν ἐπιχειρούντων πραΰνειν τὰ πάθη, ἀπέχθεια σιτίων, τηκεδὼν σώματος, κατήφεια ψυχῆς, ἐπιθυμία θανάτου καὶ μέχρις αὐτοῦ τοῦ
15 θανάτου πολλάκις ἰσχύσασα. Ἐὰν δὲ καὶ πεφθῇ πως τῷ χρόνῳ ἡ συμφορά, πάλιν ἄλλη συμφορά, εἴτε ὑπάρχει τέκνα εἴτε καὶ μή. Ὄντα μὲν γὰρ ὀρφανὰ πάντως ἐστί, καὶ διὰ τοῦτο ἐλεεινὰ καὶ δι' ἑαυτῶν τὸ πάθος ἀνακαινίζοντα· εἰ δὲ μὴ εἴη, πρόρριζον οἴχεται τὸ τοῦ κατοιχομένου
20 μνημόσυνον καὶ τὸ κακὸν ὑπὲρ παραμυθίαν ἐστίν.

8. Ἐῶ τὰ ἄλλα τὰ τῆς χηρείας ἴδια. Τίς γὰρ ἂν πάντα μετὰ ἀκριβείας ἀπαριθμήσαιτο; Τοὺς ἐχθρούς, τοὺς οἰκείους, τοὺς μὲν ἐπεμβαίνοντας τῇ συμφορᾷ, τοὺς δὲ φαιδρυνομένους τῇ ἐρημίᾳ καὶ μεθ' ἡδονῆς βλέποντας ἐν
5 πικρῷ ὀφθαλμῷ τὸν διαπίπτοντα οἶκον, καὶ τοὺς καταφρονοῦντας οἰκέτας καὶ πάντα τὰ ἄλλα ὅσα πάρεστιν ἀφθόνως ἐπὶ τῶν τοιούτων ὁρᾶν, δι' ὧν αἱ πολλαὶ καὶ

6 ἐκφανῆναι : ἐκφανθῆναι P || χήρα usque ad καὶ² (7) om. SΩ || 7 τὰ om. Ω || 10 κόσμον : θάλαμον F || 11 θρηνῳδοὶ : θρήνων ᾠδαὶ S || 13 πραΰνειν : καταπραΰνειν SΩ, Cavarnos || πάθη : πένθη S || 14 τοῦ θανάτου om. SΩ || 15 πεφθῇ : πεμφθῇ E || 18 ἑαυτῶν : αὐτῶν E.

8, 1 ἂν om. Ω || 4 βλέποντας : βλέποντα BC || 7 τοιούτων : τ. δυστυχημάτων PF, Cavarnos

1. Les mots ἀθρόως et ἐξαίφνης marquent souvent les coups de théâtre soudains : III, 4, 11 ; III, 5, 13 ; III, 6, 31 ; III, 7, 6.9.

2. Cf. Oppien d'Apamée, *Cynegetica*, I, 338 : les femmes ont paré la fiancée de vêtements blancs.

3. Cf. Jérôme, *Epist.* CVIII, 29, 1 (Épitaphe de Paula) : « Exhinc

manifester, souvent l'épouse devenue subitement[1] veuve, malheureuse, isolée, reçoit en échange tous ces noms abhorrés, et cette jeune femme jusque-là brillante, vêtue de blancheur[2], entourée d'admirateurs, voici que le malheur qui a fondu sur elle la plonge d'un coup dans les ténèbres et la revêt de deuil, après l'avoir dépouillée de la parure nuptiale. Dès lors voici l'obscurité au lieu de l'éclat de la chambre nuptiale, les pleureuses[3] traînant en longueur leurs gémissements, l'aversion pour ceux qui essaient de calmer ses souffrances, le dégoût de la nourriture, le dépérissement du corps, l'abattement de l'âme, le désir de mourir entraînant même souvent jusqu'à la mort elle-même. Et si, à force de temps, elle a réussi pour ainsi dire à digérer[4] son malheur, de nouveau un autre malheur se présente, qu'il existe des enfants ou non. Car s'il y en a , ils sont du moins orphelins, et donc dignes de pitié, et par eux la douleur se renouvelle ; s'il n'y en a pas, le souvenir du défunt disparaît, arraché jusqu'à la racine, et le mal défie toute consolation.

Combien différente, la situation des vierges unies à l'Époux immortel

8. Je laisse[5] les autres maux propres au veuvage. Qui pourrait en faire le compte avec exactitude ? Les ennemis et les familiers, ceux-ci insultant au malheur, ceux-là manifestant leur joie de cette désolation et regardant avec plaisir, d'un œil cruel, la décadence de cette maison, et le mépris des serviteurs et tout le reste qu'on peut voir abonder en de telles infortunes : c'est pourquoi la plupart des veuves

non ululatus et planctus, ut inter saeculi homines fieri solet, sed psalmos monachorum diversis linguis examina concrepabant » (*CSEL* 55, p. 348, 1).

4. Vigueur des métaphores πέσσειν (lin. 15), πρόρριζον (lin. 19).

5. Nouvelle prétérition (cf. III, 6, 11) qui ne nous fera grâce, hélas, d'aucun détail, avec l'inévitable exclamation : « Qui pourrait en faire le compte » ? Cf. III, 6, 10 et 10,14.

δεύτερον ὑπ' ἀνάγκης πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων κακῶν
264 C. παρεβάλοντο πεῖραν, οὐκ ἐνεγκοῦσαι τῶν ἐπεγγελώντων
10 τὴν πικρίαν, ὥσπερ ἀμυνόμεναι τοὺς λυπήσαντας τοῖς ἰδίοις κακοῖς· πολλαὶ δὲ τῇ μνήμῃ τῶν συμβεβηκότων πᾶν ὁτιοῦν ὑπέστησαν μᾶλλον ἢ ἐμπεσεῖν ἐκ δευτέρου τῇ τῶν συμφορῶν ὁμοιότητι. Καὶ εἰ βούλει μαθεῖν τὰ δυσχερῆ τοῦ κοινοτέρου βίου, ἄκουσον οἷα λέγουσιν αἱ τῇ πείρᾳ
15 τὸν βίον γνωρίσασαι, ὅπως μακαρίζουσι τὴν ζωὴν τῶν ἐξ ἀρχῆς τὸν ἐν παρθενίᾳ βίον προελομένων καὶ μὴ διὰ συμφορᾶς μεταμαθόντων τὸ κάλλιον, ὅτι πάντων τῶν τοιούτων κακῶν ἀνεπίδεκτός ἐστιν ἡ παρθενία· οὐκ ὀρφανίαν θρηνεῖ, οὐ χηρείαν ὀδύρεται· ἀεὶ σύνεστι τῷ ἀφθάρτῳ νυμφίῳ,
20 ἀεὶ ἐπαγάλλεται τοῖς τῆς εὐσεβείας γεννήμασι· τόν τε οἶκον τὸν ἀληθῶς ἴδιον πᾶσι τοῖς καλλίστοις ὁρᾷ διηνεκῶς εὐθηνούμενον διὰ τὸ παρεῖναι καὶ ἐνοικεῖν ἀεὶ τὸν τοῦ οἴκου δεσπότην, ἐφ' ἧς ὁ θάνατος οὐ χωρισμόν, ἀλλὰ συνάφειαν τοῦ ποθουμένου ποιεῖ· ὅταν γὰρ « ἀναλύσῃ », τότε
25 « σὺν Χριστῷ[a] » γίνεται, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος.

8 πρὸς : καὶ πρὸς S || 9 παρεβάλοντο : -βάλλοντο KC || ἐπεγγελώντων : ἐπιγελώντων KC,Ω || 16 προελομένων : ἑλομένων S || καὶ om. B || 17 μεταμαθόντων : μετατεθέντων S || 19 σύνεστι : ἐστὶ Ω || 21 τοῖς om. E,PF,B || 23 οἴκου : κόσμου BKC || ὁ : οὐ E || χωρισμόν : -μός E.

a. Phil. 1,23

1. Dans l'*Adv. Jovinianum*, I, 43-44, JÉRÔME cite l'exemple de ces veuves païennes qui ne voulurent point survivre à leur mari : « ne cogerentur secundos nosse concubitus et quae mire unicos amaverunt maritos » (*PL* 23, 273 B-274 B) : Didon, et la femme d'Hasdrubal, et celle de Niceratus, et Artémise, veuve de Mausole, et Teuta reine des Illyriens.

2. La rhétorique rend ici à Grégoire de bien mauvais services. Il affirme des choses excellentes (lin. 19-25) sur la valeur positive de l'état de virginité : union de tous les instants à un époux incorruptible dont rien, pas même la mort, ne peut séparer (insistance sur ἀεί : 19.20.22 ; διηνεκῶς : 21 ; θάνατος, οὐ χωρισμός : 23) ; fécondité spirituelle. Mais son goût pour l'antithèse l'entraîne à brosser un tableau déplaisant de l'état de mariage, comme si l'exaltation de l'un

ont été fatalement entraînées à faire une seconde fois
264 C. l'expérience de pareils maux, faute de supporter les propos aigres des moqueurs, comme si elles écartaient leurs persécuteurs par les maux qu'elles assument ; mais beaucoup[1], au souvenir de ce qui leur est arrivé, ont tout supporté plutôt que de retomber une seconde fois dans de semblables malheurs. Et si tu veux apprendre les embarras de la vie commune, entends les propos des femmes qui l'ont connue par expérience, comment elles proclament bienheureuse la vie de celles qui d'emblée ont choisi de vivre dans la virginité, et qui ne sont pas venues à la connaissance de la beauté supérieure par la voie du malheur, puisque la virginité n'est pas susceptible de tels maux : elle ne se lamente pas sur des orphelins ; elle ne se plaint pas d'un veuvage ; sans cesse elle vit avec l'Époux incorruptible[2] ; sans cesse elle se glorifie des fruits de la piété ; elle voit la maison qui est véritablement sienne toujours florissante de tous les biens excellents, à cause de la présence et de l'inhabitation permanente du maître de cette maison : dans son cas, la mort entraîne non point la séparation d'avec l'être aimé mais l'union avec lui[3], car « lorsqu'elle s'en va, c'est pour être avec le Christs[a] », comme dit l'Apôtre.

exigeait l'abaissement de l'autre. Le procédé d'ailleurs éveille chez le lecteur — moderne — une réaction inattendue : à force de tirer argument contre le mariage des risques qu'il comporte (veuvage, orphelins, etc.), et qui lui créent des titres à l'estime, Grégoire donne à la virginité consacrée les apparences d'une évasion égoïste, inspirée par la crainte des responsabilités. Retenons du moins l'intuition très juste exprimée en cette fin de paragraphe, en faisant abstraction de l'orchestration sophistique (affaire de genre littéraire, trait de culture), qui la dessert auprès du lecteur moderne.

3. Même argumentation dans l'oraison funèbre de la princesse Pulchérie : elle eût dû connaître les joies du mariage ? — « meilleure est la couche céleste (οὐρανία παστάς), plus honorable cette chambre nuptiale (θάλαμος), où il n'y a pas à craindre de veuvage » (*In fun. Pulch.* : *PG* 46, 869 C).

9. Ἀλλὰ καιρὸς ἂν εἴη, ἐπειδὴ τὰ τῶν εὐθυμούντων ἐκ μέρους ἐξήτασται, καὶ τοὺς ἑτέρους ἐποπτεῦσαι βίους τῷ λόγῳ, οἷς καὶ πενίαι καὶ δυσκληρίαι καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν ἀνθρωπίνων παθῶν συμφοραὶ παραπεπήγασιν, οἷον πηρώσεις τε καὶ νόσοι καὶ ὅσα τοιαῦτα τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ συγκεκλήρωται. Ἐν οἷς ἅπασιν ὁ μὲν καθ' ἑαυτὸν ζῶν ἢ διαφεύγει τὴν πεῖραν ἢ ῥᾷον διαφέρει τὴν συμφοράν, συγκεκροτημένην ἔχων περὶ ἑαυτὸν τὴν διάνοιαν καὶ πρὸς οὐδὲν ἄλλο ταῖς φροντίσι περιελκόμενος· ὁ δὲ πρὸς γυναῖκα καὶ τέκνα μεμερισμένος οὐδὲ σχολὴν ἄγει πολλάκις τοῖς
336 M. ἰδίοις ἐπιστενάξαι κακοῖς, τῆς τῶν φιλτάτων φροντίδος τὴν καρδίαν περιηχούσης. Ἢ τάχα περιττόν ἐστι τοῖς
265 C. ὁμολογουμένοις ἐνδιατρίβειν τῷ λόγῳ ; Εἰ γὰρ τοῖς δοκοῦσιν εἶναι καλοῖς τοσοῦτος πόνος καὶ ταλαιπωρία συνέζευκται, τί ἄν τις περὶ τῶν ἐναντίων στοχάσαιτο ; Ἢ που πᾶσα

9, 1 εὐθυμούντων : εὐθηνούντων P || 4 συμφοραὶ : κῆρες SΩ || 5 τε om. SΩ || 9 δὲ : δὲ καὶ Ω || 12 τὴν καρδίαν περιηχούσης : πρὸς τὰ ἀλλότρια κακὰ τὴν καρδίαν ἀπασχολούσης S || περιηχούσης : περιεχούσης Ω || 13 τῷ λόγῳ om. SΩ

1. A rapprocher de l'expression platonicienne καθ' αὑτὸν γίγνεσθαι v. g. *Phédon*, 65 c : « Quand l'âme s'est le plus possible isolée en elle-même » ; *Rép.*, X, 604 a. La nôtre apparaît chez PHILON, *Migr.*, 90 (*SC* 47, p. 48) et chez BASILE, *Epist.* CCXVII, 60 (*PG* 32, 800 A = Courtonne II, p. 211), devenue synonyme de « vie monastique ». Le contexte de diatribe antimatrimoniale donne à cette formule une tonalité égoïste déplaisante (ajouter encore : sans « loisir de gémir sur ses propres maux ») ; mais ce passage s'éclaire si on le rapproche du ch. VI, 2, particulièrement de VI, 2, 15 (« l'intelligence humaine... rappelée de partout, ramassée sur elle-même — περὶ ἑαυτὸν ἀθροισθείς —, rassemblée et non plus répandue..., etc. ») : Grégoire pense certes au mot de *I Cor.* 7, 34 « Et le voilà partagé » (μεμέρισται : l'homme marié) ; de plus sa formation philosophique l'incline à chercher Dieu dans le recueillement absolu, par conversion, par retour de l'âme à elle-même, afin de trouver Dieu en son image et ressemblance. Ces orientations fondamentales ont plus de poids que des

Le mariage aggrave les autres infortunes de la vie

9. Mais ce serait le moment, puisqu'on a passé sommairement en revue la condition des gens qui goûtent la joie de vivre, d'observer aussi dans ce traité les autres existences auxquelles toutes sortes de pauvretés, de malchances, et le reste des malheurs des souffrances humaines sont attachés : atrophies d'un membre, maladies et toutes choses du même genre, lot de la vie humaine. Le célibataire, vivant en lui-même[1], ou échappe à ces expériences ou triomphe plus aisément du malheur, car il tient sa pensée recueillie[2] sur lui-même et n'a pas de soucis pour le distraire vers autre chose. Celui au contraire qui est partagé pour une femme et des enfants souvent n'a pas même le loisir de gémir sur ses propres maux, car le souci des êtres très chers retentit autour de son cœur[3]. Peut-être est-il superflu de s'attarder dans ce traité à des faits sur lesquels tous tombent d'accord ?
265 C. Car si tant de peine et de misère se marie à des choses qui semblent belles, que ne peut-on conjecturer de leurs contraires ! Certes toute ébauche de discours reste en

développements sophistiques, dans le goût du jour, dont les contemporains savouraient les raffinements, sans s'abuser sur leur portée.

2. Noter les mots qui évoquent la dispersion, tous très expressifs : περιελκόμενος (être tiré en tous sens : lin. 9) ; μεμερισμένος (être partagé : 10 ; c'est le verbe de *I Cor.* 7, 34). Sur ce thème du partage de l'âme qui n'est pas toute à Dieu, cf. ch. VIII, titre ; IX, 2, 15.

3. La lettre II de Basile, à Gr. de Naz., renferme des développements semblables, inspirés par la diatribe. Après avoir énuméré les « embarras » du mariage, Basile conclut : « Il n'y a qu'un moyen de fuir ces maux : se séparer (χωρισμός) du monde tout entier. Or se retirer du monde (ἀναχώρησις), ce n'est pas en sortir corporellement, mais briser les liens de sympathie qui unissent l'âme au corps, c'est être sans cité, sans maison, sans bien propre, sans amitiés, sans possession ... L'esprit qui ne se disperse (σκεδαννύμενος) pas à l'extérieur, qui ne se répand pas dans le monde par les sens, revient à lui-même (ἐπάνεισι πρὸς ἑαυτόν), et par lui-même s'élève à la pensée de Dieu » (*PG* 32, 225 AB. 228 A ; Courtonne I, p. 6-8).

λόγου ὑπογραφὴ τῆς ἀληθείας ἐλάττων ἐστὶ τὸν βίον αὐτῶν ὑπ' ὄψιν ἀγαγεῖν ἐπιχειροῦσα, ἀλλ' ἔστιν ἴσως δι' ὀλίγου τὸ πολὺ τῆς κατὰ τὴν ζωὴν ἀηδίας ἐνδείξασθαι, ὅτι ἐναντίως πρὸς τοὺς εὐημερεῖν δοκοῦντας συγκεκληρωμένοι τῷ βίῳ καὶ τὰς λύπας ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἔχουσι. Τοῖς μὲν γὰρ εὐθυμοῦσι ταράσσει τὸν βίον ὁ προσδοκώμενος ἢ καὶ παραγινόμενος θάνατος, τούτοις δὲ συμφορά ἐστιν ἡ ἀναβολὴ τοῦ θανάτου · καὶ ὁ μὲν βίος αὐτοῖς ἐκ διαμέτρου πρὸς τὸ ἐναντίον διέστηκεν, ἡ δὲ ἀθυμία πρὸς τὸ αὐτὸ πέρας ἀμφοτέροις συμφέρεται.

10. Οὕτω πολύτροπός ἐστι καὶ ποικίλη τῶν ἐκ τοῦ γάμου κακῶν ἡ χορηγία. Λυποῦσι γὰρ ὁμοίως καὶ γινόμενοι παῖδες καὶ μὴ γινόμενοι, καὶ πάλιν ζῶντες καὶ ἀποθνήσκοντες. Ὁ μὲν γὰρ εὐθηνεῖται παισὶν οὐδὲ τροφῆς ἔχων ἱκανῶς, τῷ δὲ οὐχ ὕπεστιν ὁ τοῦ κλήρου διάδοχος ἐπὶ πολλοῖς οἷς ἐμόχθησε καὶ ἐν ἀγαθῶν μοίρᾳ τὴν τοῦ ἑτέρου ποιεῖται συμφοράν, ἑκάτερος ἑαυτῷ ἐκεῖνο γενέσθαι βουλόμενος ἐφ' ᾧ δυσφοροῦντα βλέπει τὸν ἕτερον · ᾧ μὲν γὰρ τέθνηκεν ὁ καταθύμιος παῖς, ᾧ δὲ ἐπεβίω ὁ ἄσωτος · ἐλεεινοὶ δὲ ἀμφότεροι, ὁ μὲν τὸν θάνατον τοῦ παιδός, ὁ δὲ τὴν ζωὴν ὀδυρόμενος. Ἐῶ ζηλοτυπίας καὶ μάχας, εἴτε ἐξ ἀληθῶν πραγμάτων εἴτε ἐξ ὑπονοιῶν συνισταμένας, εἰς οἷα πάθη καὶ συμφορὰς καταλήγουσι. Τίς γὰρ ἂν πάντα μετὰ ἀκριβείας ἀπαριθμήσαιτο ; Σὺ δ', εἰ βούλει μαθεῖν ὅπως
266 C. ἐμπέπλησται τῶν τοιούτων κακῶν ἡ ἀνθρωπίνη ζωή, μή

17 αὐτῶν : αὐτὸν PF,K || ἀγαγεῖν : ἄγειν S || ἔστι : οὐκ ἔστιν C || 21 ὁ om. Ω || 22 ἡ κ. π. om. SΩ || 24 ἡ ἀθυμία : τῇ ἀθυμίᾳ SΩ || 25 συμφέρεται : -ρονται Ω.

10, 4 τροφῆς : τροφῶν Ω || 6 ἀγαθῶν : ἀγαθοῦ S || τοῦ ἑτέρου : τῶν ἀλλοτρίων PF || 7 συμφοράν om. E || ἑαυτῷ : αὐτῶν PF, BKC || ἐκεῖνο : ἐκεῖνος Ω || 8 ᾧ μὲν γὰρ : ἄλλῳ SΩ || 9 ᾧ δὲ : ἄλλῳ SΩ || 11 ἀληθῶν : ἀδήλων Ω || 12 πάθη : καὶ πάθη B || 14 σὺ δ' : ἴδε S || 15 τῶν τοιούτων κακῶν ἡ ἀνθρωπίνη ζωή : τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν ἡ ζωὴ S

1. Cf. III, 10, 25. Noter le pléonasme « multiple et bigarrée », avec

dessous de la vérité, qui tente de mettre sous les yeux le genre de vie de ces êtres défavorisés, mais peut-être est-il possible de montrer brièvement les principaux désagréments qui accablent leur vie, puisque, s'ils ont reçu en partage un genre de vie contraire à ceux qui semblent jouir de la prospérité, leurs tristesses aussi leur viennent d'objets contraires. En effet chez les gens qui goûtent la joie de vivre, c'est la perspective de la mort ou son imminence qui jette le trouble dans la vie, mais chez les autres, le malheur vient de ce que la mort se fait attendre : leurs vies s'opposent diamétralement, mais l'inquiétude des uns et des autres se porte sur le même terme.

Le mariage, chorège de tous les maux

10. Ainsi qu'elle est multiple et bigarrée la profusion[1] des maux issus du mariage ! Car on s'attriste pareillement et d'avoir des enfants et de n'en pas avoir, et encore de ce qu'ils sont vivants et de ce qu'ils sont morts. En effet tel est prolifique sans avoir de quoi nourrir ses enfants, mais tel autre n'a pas de successeur pour recueillir son héritage après tant de peines, et range pour lui dans le lot des biens ce qui fait le malheur de l'autre, chacun des deux voulant que lui arrive ce dont il voit l'autre en peine : celui-ci en effet a perdu le fils de son cœur, celui-là voit survivre le fils libertin ; l'un et l'autre sont dignes de pitié, en ce qu'ils déplorent celui-là la mort de son fils et celui-ci sa vie. Je laisse les jalousies, les querelles fondées sur des réalités ou des soupçons, à quelles souffrances et malheurs elles aboutissent. Qui en ferait en effet l'énumération exacte ? Si tu veux apprendre comment la vie humaine se trouve
266 C. remplie de tels maux, ne va pas me chercher ces vieux

les mêmes procédés antithétiques de développement : tristesse d'avoir des enfants ou de n'en pas avoir (lin. 3) ; celui-ci perd le fils de son cœur, celui-là voit survivre un fils libertin (8) ; querelles fondées sur des réalités ou des soupçons (11).

μοι ἀναλάβῃς τὰ παλαιὰ διηγήματα, ἃ τοῖς ποιηταῖς τῶν δραμάτων τὰς ὑποθέσεις ἔδωκε · μῦθοι γὰρ ἐκεῖνα διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀτοπίας νομίζονται, ἐν οἷς παιδοφονίαι καὶ τεκνοφαγίαι, φόνοι τε ἀνδρῶν καὶ μητροκτονίαι καὶ ἀδελφῶν σφαγαὶ καὶ μίξεις παράνομοι καὶ ἡ παντοδαπὴ τῆς φύσεως σύγχυσις, ἣν οἱ τὰ ἀρχαῖα διηγούμενοι ἀπὸ γάμων ἀρχόμενοι τῆς ἀφηγήσεως εἰς τὰς τοιαύτας συμφορὰς καταλήγουσιν. Ἀλλ' ἐκεῖνα πάντα καταλιπὼν θεώρησον ἐπὶ τῆς παρούσης τοῦ βίου σκηνῆς τὰς ἐν αὐτῷ τραγῳδίας, ὧν χορηγὸς γίνεται τοῖς ἀνθρώποις ὁ γάμος. Ἐλθὲ ἐπὶ τὰ δικαστήρια, ἀνάγνωθι τοὺς περὶ τούτων νόμους · ἐκεῖ κατόψει τὰ τῶν γάμων ἀπόρρητα. Ὥσπερ γὰρ ὅταν ἰατρῶν ἀκούσῃς τὰ ποικίλα πάθη διεξιόντων, τὴν ἀθλιότητα μανθάνεις τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος, οἵων καὶ ὅσων κακῶν δεκτικόν ἐστι διδασκόμενος, οὕτως ἐπειδὰν τοῖς νόμοις ἐντύχῃς καὶ γνῷς τὰς πολυτρόπους τοῦ γάμου παρανομίας, καθ' ὧν ἐκεῖνοι τὰς τιμωρίας ὁρίζουσιν, ἀκριβῶς διδάσκῃ τὰ τοῦ γάμου ἴδια · οὔτε γὰρ ἰατρὸς τὰ μὴ ὄντα θεραπεύει πάθη, οὔτε νόμος τὰ μὴ γινόμενα τιμωρεῖται κακά.

16 ἃ : ἃ καὶ C || 17-18 ἐκεῖνα usque ad ἀτοπίας om. Ω || 19 φόνοι usque ad μητρ. om. SΩ || 20 ἀδελφῶν usque ad καὶ² om. B || ἡ om. S || 22 ἀρχόμενοι : ἄρχονται SΩ || εἰς : καὶ εἰς SΩ || 24 αὐτῷ : αὐτῇ S || 29 οἵων καὶ om. SΩ || 34 γινόμενα : γενόμενα S || 35 τιμωρεῖται : θεραπεύει B.

1. Allusions aux tragédies d'Eschyle *(Agamemnon, Les Choéphores, Les Sept contre Thèbes)* et de Sophocle *(Œdipe roi)*.

2. Allusion au repas où Atrée fit servir à Thyeste les membres de ses enfants ? A moins qu'il ne s'agisse de Kronos dévorant ses enfants ?

3. Clytemnestre a fait tuer par Égisthe son mari Agamemnon. Oreste venge son père Agamemnon, en tuant sa mère Clytemnestre.

4. Étéocle et Polynice s'entretuant sous les murs de Thèbes.

5. Inceste d'Œdipe ? Peu importe d'ailleurs que l'on puisse étayer d'une référence littéraire ou historique chacune de ces allusions. Ce sont encore des traits de cette rhétorique que la prolixité, la recherche des situations paradoxales évoquées par un cliquetis de mots rares (παιδοφονίαι, τεκνοφαγίαι, μητροκτονίαι). L. Méridier

récits qui ont fourni aux poètes les sujets de leurs drames[1], car l'excès d'absurdité oblige à tenir pour des fables ces histoires où l'on voit des enfants tués et mangés[2], des assassinats de maris et de mères[3], et des meurtres de frères[4], et des unions illicites, et ce renversement de tout ordre naturel[5] : les anciens narrateurs commençaient leur récit par des mariages et les achevaient avec de tels malheurs. Mais laisse tout cela. Considère sur la scène[6] de la vie présente les tragédies qui s'y jouent : c'est le mariage qui en est le chorège pour les hommes. Viens aux tribunaux, étudie les lois qui les concernent : là tu verras tous les secrets inavouables du mariage. De même[7] qu'à entendre les médecins exposer en détail les diverses maladies, tu apprends l'infortune du corps humain, renseigné sur la nature et le nombre des maux dont il est susceptible, ainsi par la lecture des lois et la connaissance des multiples violations du mariage contre lesquelles ces lois définissent des peines, tu apprends avec exactitude les particularités du mariage : car ni les médecins ne soignent des maladies qui n'existent pas, ni les lois ne sanctionnent des actions mauvaises qui ne se commettent pas.

(*L'influence de la seconde Sophistique*, p. 199) signale un développement parallèle, et, pour nous, de fort mauvais goût (*In Eccl.*, III : *GN* 5, p. 329 = *PG* 44, 660 B) sur l'inceste de Lot. Grégoire s'interroge longuement sur les liens monstrueux de parenté : πῶς αἱ τοῦ ἐναγοῦς τόκου μητέρες ἀδελφαὶ τῶν ἰδίων τέκνων ἐγένοντο ;

6. C'est un autre lieu commun usé que de comparer la vie à un drame, le monde à un théâtre : déjà Télès, prédicateur cynique du IIIe s. avant notre ère, puis Marc Aurèle, l'ont développé : cf. note de F. Boulenger (*Grégoire de Naz., Discours funèbres*, p. LXIV) à propos de l'*In Caes.*, IX, 7 (*PG* 35, 765 C).

7. Longue comparaison de 8 lignes, avec protase et apodose introduites par ὥσπερ et οὕτως (lin. 27.30) ; structure interne de chaque membre rigoureusement symétrique (ὅταν, ἐπειδὰν ; leçons des médecins et études de Droit ; maux du corps humain et du mariage) ; enfin, pour finir le chapitre, le parison bien rythmé :

οὔτε γὰρ ἰατρὸς τὰ μὴ ὄντα θεραπεύει πάθη
οὔτε νόμος τὰ μὴ γινόμενα τιμωρεῖται κακά.

337 M.

Κεφάλαιον δ'

Ὅτι πάντα τὰ κατὰ τὸν βίον ἄτοπα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τοῦ γάμου ἔχει· ἐν ᾧ καὶ οἷος ὁ κατὰ ἀλήθειαν ἀποταξάμενος τῷ βίῳ ἐστίν.

1. Μᾶλλον δὲ τί χρὴ μικρολόγως τοῦ τοιούτου βίου τὴν ἀτοπίαν ἐλέγχειν, ἐν μόναις μοιχείαις καὶ διαστάσεσι
267 C. καὶ ἐπιβουλαῖς περιορίζοντας τὴν τῶν συμφορῶν ἀπαρίθμησιν; Δοκεῖ γάρ μοι τῷ ὑψηλοτέρῳ καὶ ἀληθεστέρῳ
5 λόγῳ πᾶσα ἡ τοῦ βίου κακία ἡ πᾶσι πράγμασι καὶ ἐπιτηδεύμασιν ἐνθεωρουμένη μηδεμίαν εὑρίσκειν ἀρχὴν κατὰ τῆς τοῦ ἀνθρώπου ζωῆς, εἴ τις ἑαυτὸν μὴ ὑπαγάγοι τῇ ἀνάγκῃ τοῦ βίου τούτου. Οὕτω δὲ ἡμῖν ἡ ἀλήθεια τοῦ λόγου φανερωθήσεται· ὁ τὴν τοῦ βίου τούτου ἀπάτην κατανοήσας κα-
10 θαρῷ τῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ καὶ ὑψηλότερος τῶν ἐνταῦθα σπουδαζομένων γενόμενος καί, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, καθάπερ τινὰ δυσώδη *σκύβαλα τὰ πάντα*[a] περιορῶν καὶ τρόπον τινὰ τοῦ βίου παντὸς διὰ τῆς τοῦ γάμου ἀναχωρήσεως ἑαυτὸν ἐξοικίσας οὐδεμίαν ἔχει κοινωνίαν πρὸς
15 τὰ κακὰ τὰ ἀνθρώπινα, πλεονεξίαν λέγω καὶ φθόνον ὀργήν τε καὶ μῖσος καὶ κενῆς δόξης ἐπιθυμίαν καὶ τὰ ἄλλα ὅσα τοῦ τοιούτου γένους ἐστί. Πάντων δὲ τῶν τοιούτων τὴν

Tit. : ὅτι usque ad ἐστίν post ὑψηλοτέρῳ (IV, 1, 4) transp. S || 1 τοῦ om. E || 2 γάμου ἔχει : κοινοῦ βίου λαμβάνουσιν S || 3 τῷ βίῳ ἐστίν om. E sed habet in indice.

1, 3 περιορίζοντας : -ζοντα S -ζοντες Ω || 4 ὑψ. καὶ ἀλ. : ἀλ. κ. ὑψ. transp. SΩ || 5 λόγῳ usque ad φανερωθήσεται (9) om. S || 8 τούτου : τοιούτου Ω || 11 καὶ om. E || 12 τὰ om. PF,BKC, S || 16 τὰ om. Ω || 17 τοῦ om. Ω

1 a. Cf. Phil. 3,8

1. Cf. *De hom. op.*, XXIX (*PG* 44, 236 B = *SC* 6, p. 223).

2. Cf. XI, 1, 22 et X, 1, 6 (ὄμμα καρδίας). La métaphore remonte à PLATON : « La méthode dialectique... tire peu à peu l'œil de l'âme du grossier bourbier où il est enfoui » (*Rép.*, VII, 533 d. Cf. aussi *Soph.*, 254 a. *Phédon*, 99 e), mais, sous la forme « œil du cœur », elle est traditionnelle en milieu sémitique : cf. *Éphés.* 1, 18. PHILON l'emploie très souvent (Indices de Leisegang sub nom. ὀφθαλμός, ὄμμα). Cf. aussi PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 9, 25. K. RAHNER, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », dans *RAM*, t. XIII (1932), p. 115.119.137. J. DANIÉLOU, *Platonisme*, p. 227 et 236-237.

Chapitre IV

Toutes les absurdités de la vie tirent leur origine du mariage. Portrait de l'homme qui a renoncé pour de bon à ce genre de vie.

Le célibat libère de ces maux et soustrait à l'envie

1. D'ailleurs à quoi bon chicaner pour convaincre d'absurdité une telle vie, en restreignant l'énumération des malheurs aux seuls adultères,
267 C. divorces et embûches ? Il me semble en effet, à considérer la réalité d'un point de vue plus élevé[1] et plus vrai, que toute l'affliction de l'existence, observée en toutes sortes d'actions et d'occupations, ne commence à s'attaquer à la vie de l'homme que si l'on se soumet soi-même à la nécessité de ce genre de vie. Voici comment mettre en lumière cette affirmation : quand on a considéré de l'œil pur de son âme[2] la tromperie de cette vie[3], qu'on s'est élevé[4] au-dessus de ses sollicitudes, que, selon la parole de l'Apôtre, on dédaigne « toutes choses comme des déchets[a] » infects, et que d'une certaine manière on s'est complètement exilé de l'existence en se soustrayant[5] au mariage, on n'a plus rien de commun avec les maux humains, la cupidité et l'envie veux-je dire, la colère, la haine et le désir de vaine gloire, et le reste du même genre. Exempt[6] de tout cela, gardant sa liberté en toutes

3. C'est-à-dire le mariage.

4. Cf. IV, 2, 9 ; XI, 4, 15.

5. Cf. XIV, 3, 5 ; VI, 2, 35 ; VII, 2, 9 ; XIII, 1, 10.

6. Cf. XIV, 3, 7.

ἀτέλειαν ἔχων καὶ διὰ πάντων ἐλευθεριάζων καὶ εἰρηνεύων τῷ βίῳ, οὐκ ἔστιν ἐφ' ᾧτε καὶ φιλονεικήσει περὶ τοῦ πλείονος ἢ ἐπὶ τίνι καθ' ἑαυτοῦ κινήσει τοῖς γειτνιῶσι τὸν φθόνον ὁ μηδενὸς τῶν τοιούτων ἁπτόμενος, οἷς ὁ φθόνος ἐν τῇ ζωῇ περιφύεται ; παντὸς γὰρ τοῦ κόσμου τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ὑπεράρας καὶ μόνον τίμιον ἑαυτῷ κτῆμα νομίζων τὴν ἀρετήν, ἄλυπόν τινα καὶ εἰρηνικὸν καὶ ἄμαχον βιοτεύσει βίον. Τῆς γὰρ ἀρετῆς ἡ κτῆσις, κἂν πάντες μετέχωσιν αὐτῆς ἄνθρωποι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστος, ἀεὶ πλήρης τοῖς ἐπιθυμοῦσίν ἐστιν, οὐ κατὰ τὴν ἐπὶ τῆς γῆς κτῆσιν, ἣν οἱ διαιροῦντες εἰς τμήματα, ὅσον ἂν προσθῶσι
268 C. τῇ μιᾷ μερίδι, τοσοῦτον ὑφείλοντο τῆς ἑτέρας, καὶ ὁ πλεονασμὸς τοῦ ἑνὸς ἐλάττωσίς ἐστι τοῦ συμμετέχοντος· ὅθεν καὶ αἱ περὶ τοῦ πλείονος μάχαι διὰ τὸ πρὸς τὸ ἐλαττοῦσθαι μῖσος τοῖς ἀνθρώποις συνίστανται. Ἐκείνου δὲ ἀνεπίφθονός ἐστιν ἡ πλεονεξία τοῦ κτήματος καὶ ὁ τὸ πλεῖον ἁρπάσας οὐδεμίαν ἤνεγκε ζημίαν τῷ συμμετασχεῖν ἀξιοῦντι τῶν ἴσων, ἀλλ' ὅσον ἐστί τις χωρητικός, αὐτός τε πληροῦται τῆς ἀγαθῆς ἐπιθυμίας καὶ ὁ πλοῦτος τῶν ἀρετῶν ἐν τοῖς προλαβοῦσιν οὐκ ἀναλίσκεται.

20 κινήσει : καὶ κινήσει Ω || 21 ὁ μηδενὸς : οὐδενὸς PF || 22 παντὸς : ὁ παντὸς BKC || 23 ψυχὴν : ζωὴν PF,C || 24 βιοτεύσει : -τεύει BKC || 25 κτῆσις : κτίσις E || μετέχωσιν : μετάσχωσιν Ω || 26 ἑαυτοῦ : ἑαυτῶν S || 27 πλήρης : -ρῆ Ω || τοῖς : ἐν τοῖς S || οὐ usque ad ἐστι (30) om. Ω || 27 τῆς om. PF,C || 28 οἱ om. C || 29 ὑφείλοντο : -λαντο E || τῆς ἑτέρας om. S || 31 περὶ om. S || τὸ¹ : τοῦτο C || τὸ² om. Ω || 32 συνίστανται : -ταται BC -τασθαι Ω || 33 ἐστιν om. Ω || 37 προλαβοῦσιν : προσλαμβάνουσιν KC.

1. Cf. lin. 24 et XVII, 2, 7.

2. Puisque GNys. nomme Dieu ἡ παντελὴς ἀρετή (XVII, 2, 16), on ne s'étonnera pas de le voir identifier souvent Vertu et Souverain

circonstances et vivant dans la paix[1], au sujet de quoi entrera-t-il en compétition pour obtenir davantage, en quoi excitera-t-il l'envie de ses voisins celui qui n'a pas le moindre contact avec ces biens auxquels l'envie s'attache étroitement en cette vie? Parce qu'il a élevé son âme au-dessus du monde entier et qu'il considère la vertu[2] comme le seul bien qui ait pour lui du prix, il vivra une vie sans tristesse, paisible et sans combat. Car les biens de la vertu, même si tous les hommes en reçoivent une part, chacun dans la mesure de ses forces, ces biens restent toujours en plénitude pour ceux qui les désirent[3] ; dans le cas des biens terrestres au contraire, ceux qui sont chargés de les morceler retranchent à une part dans la mesure où ils ajoutent à l'autre, si bien que l'enrichissement de
268 C. l'un entraîne l'appauvrissement de son associé dans le partage. C'est de là aussi que naissent les combats engagés entre hommes pour s'attribuer une part plus grande, tellement ils détestent être appauvris. De ce bien-là, par contre, le fait d'en avoir plus qu'autrui n'excite pas l'envie, et celui qui en a ravi davantage n'a causé aucun tort à qui prétend participer avec lui à égalité, mais il voit, dans la mesure de ses capacités, son bon désir comblé, cependant que la richesse des vertus n'est point épuisée par ceux qui se sont servis les premiers.

Bien : lin. 25 ; IV, 2, 2 ; XII, 2, 40 ; XVII, 2, 15, etc. *In Cant.*, IX (*GN* 6 p. 285, 16 = *PG* 44, 972 C).

3. Même argumentation, à l'occasion de son commentaire sur « Bienheureux les pauvres » (*In Beat.*, I ; *PG* 44, 1196 CD) : la richesse spirituelle fait comme le soleil, qui se donne en partage à tous ceux qui regardent vers lui, mais se manifeste tout entier à chacun. On notera ici le jeu subtil d'antithèses pour montrer, qu'au niveau des biens terrestres, on s'enrichit au détriment d'autrui : προσθῶσι-ὑφείλοντο (lin. 28-29) ; πλεονασμός-ἐλάττωσις (30). Au contraire, les biens spirituels sont communiqués à chacun selon ses capacités et ses aspirations (26.35), sans que s'appauvrisse le trésor.

2. Ὁ τοίνυν πρὸς τοῦτον ἀποβλέπων τὸν βίον καὶ τὴν ἀρετὴν ἑαυτῷ θησαυρίζων, ἣν οὐδεὶς ὅρος ἀνθρώπινος περιγράφει, ἆρα καταδέξεταί ποτε πρός τι τῶν ταπεινῶν καὶ πεπατημένων τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἐπικλῖναι ; Ἆρα θαυμάσεται
5 τὸν γήϊνον πλοῦτον ἢ δυναστείαν ἀνθρωπίνην ἢ ἄλλο τι τῶν ὑπὸ ἀνοίας σπουδαζομένων ; Εἰ μὲν γάρ τις ἔτι περὶ ταῦτα διάκειται ταπεινῶς, ἔξω τοῦ τοιούτου ἂν εἴη χοροῦ καὶ οὐδὲν πρὸς τὸν ἡμέτερον ἕξει λόγον · εἰ δὲ τὰ ἄνω φρονεῖ[a] καὶ συμμετεωροπορεῖ τῷ θεῷ, ὑψηλότερος πάντως τῶν
10 τοιούτων ἐστὶν οὐκ ἔχων τὴν κοινὴν ἀφορμὴν τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα πλάνης, τὸν γάμον λέγω. Τὸ γὰρ ὑπὲρ τοὺς ἄλλους θέλειν εἶναι, τὸ χαλεπὸν τοῦτο πάθος ἡ ὑπερηφανία,

2, 3 καταδέξεται : δέξεται SΩ || 6 τις ἔτι : εἰσέτι S || ταῦτα : τὰ τοιαῦτα S || 8 ἕξει om. E, SΩ || 9 συμμετεωροπορεῖ : -πολεῖ S || πάντως : πάντων Ω || 11 τὰ τοιαῦτα : ταῦτα PF || λέγω om. SΩ || 12 θέλειν : ἐθέλειν S, Cavarnos εὐθέλειν *(sic)* Ω

2 a. Cf. Col. 3,2

---

1. Il s'agit ici de la vie « sans tristesse, paisible et sans combat » dans la virginité, dont il a été question en dernier lieu (IV, 1, 24) et non de la vie dans le mariage qui lui était opposée en début du paragraphe (IV, 1, 1).

2. Cf. *V. Moysis*, Pr. 5 (*SC* 1 bis, p. 3 = *PG* 44, 300 D) : « Nous avons appris de l'Apôtre qu'il n'y a qu'une limite à la vertu, c'est de n'en pas avoir. » GNys. se fonde ici sur *Phil.* 3, 13 : « Oubliant le chemin parcouru, tendu de tout mon être en avant, je cours droit vers le but » (trad. E. Osty). Cf. Daniélou, *Platonisme*, p. 291.

3. Le chœur de ceux qui mènent cette vie, ainsi qu'en XXIII, 6, 11, et non pas le chœur des créatures célestes, comme traduit J. Daniélou, *Platonisme*, p. 151, note.

4. Dans un contexte aussi platonicien, la formule paulinienne de *Col.* 3, 2 devait évoquer une formule du *Phèdre* (249 d), toute proche par la lettre et par l'esprit : βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν. Cf.

Le mariage, principe d'erreur et cause d'orgueil

2. Celui donc qui fixe les yeux sur cette vie[1] et thésaurise pour lui cette vertu que ne circonscrit aucune limite[2] humaine, acceptera-t-il jamais que son âme incline vers l'une de ces choses basses que l'on foule aux pieds ? S'émerveillera-t-il de la richesse terrestre, de la puissance humaine ou d'une des autres choses qui excitent le zèle des insensés ? Si en effet quelqu'un se trouvait encore dans ces dispositions basses à leur égard, il se situerait hors d'un tel chœur[3] et il n'entendra rien à notre discours ; mais « s'il pense aux réalités[4] d'en haut [a] » et chemine avec Dieu dans les régions supérieures[5], il dépassera absolument tout cela, parce qu'il n'a pas ce principe d'erreur[6], commun à tous en de telles matières, je veux dire le mariage. En effet la volonté de surpasser les autres, cette insupportable passion de l'orgueil qu'on

aussi *De perf.* (*GN* 8, 1, p. 194, 13 = *PG* 46, 269 D) ; *In Cant.*, VII. XIV (*GN* 6, p. 236, 8 et 415, 8 = *PG* 44, 933 C.1076 B) ; *C. Eun.*, III, t. I, 58 (*GN* 2, p. 24, 14 = *PG* 45, 585 C).

5. GNys. emploie très souvent le verbe συμμετεωροπορεῖν : *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 383, 5 = *PG* 46, 972 A) ; *Epist.* III, 2 (*GN* 8, 2, p. 20, 19 = *PG* 46, 1016 C) ; *In Cant.*, VIII (*GN* 6, p. 251, 15 = *PG* 44, 945 B) ; *C. Eun.* I, 9 (*GN* 1, p. 25, 1 = *PG* 45, 249 D) ; *In suam ordin.* (*PG* 46, 549 C) ; *In fratrem Bas.* (Stein, p. 52 = *PG* 46, 813 D). GNys. emploie aussi μετεωροπορεῖν (*De Virg.*, V, 3 ; XXII, 1, 7) et μετεωρόπορος (*In Hex.* : *PG* 44, 64 A). Liddell-Scott *(GEL)* citent συμμετεωροπολεῖν : Philostrate, *Vita Apol.*, VI, 11. Ce néologisme s'inspire évidemment de Platon, *Phèdre*, 246 c : μετεωροπορεῖ. L'*index* de Leisegang atteste chez Philon 11 exemples de μετεωροπολεῖν, et 20 de μετεωρίζειν, souvent employé dans le même sens. Plotin (*Ennéades*, IV, 3, 7, 17 et 8, 2, 21 ; V, 8, 7, 34) se réfère expressément au *Phèdre*, dans les trois cas où il utilise μετεωροπορεῖν. Ce mot, et l'imagerie qui s'y rattache, sont un bien de famille en milieu platonicien (cf. Jamblique, *Myst.*, V, 15), sans qu'on puisse déterminer de qui GNys. s'inspire immédiatement.

6. Cf. XII, 2, 47 ; XIV, 1, 5. Mot cher aux Stoïciens *(Indices* des *St. V. Fr.* sub nom. ἀφορμή*)*.

340 M. ὃ δὴ μάλιστα σπέρμα τις εἰπὼν ἢ ῥίζαν πάσης τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀκάνθης τοῦ εἰκότος οὐχ ἁμαρτήσεται, τοῦτο μάλιστα ἐκ τῆς αἰτίας τοῦ γάμου τὴν ἀρχὴν ἔχει.

3. Οὐ γὰρ ἔστιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸν πλεονέκτην μὴ τοὺς παῖδας ἐπαιτιᾶσθαι ἢ τὸν δοξομανῆ καὶ φιλότιμον
269 C. μὴ εἰς τὸ γένος ἀνενεγκεῖν τοῦ κακοῦ τὴν αἰτίαν, ὡς ἂν μὴ ἐλάττων δοκοίη τῶν πρὸ αὐτοῦ γεγονότων, καὶ ἵνα μέγας τοῖς μετὰ ταῦτα νομίζοιτο καταλιπών τινα τοῖς ἐξ αὐτοῦ διηγήματα · ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ψυχῆς ἐστιν ἀρρωστήματα, φθόνος καὶ μνησικακία καὶ μῖσος καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, τῆς αὐτῆς αἰτίας ἤρτηται. Πάντα γὰρ ταῦτα τοῖς περὶ τὸν βίον τοῦτον ἐπτοημένοις συμπολιτεύεται, ὧν ὁ ἔξω γενόμενος, καθάπερ ἐπί τινος ὑψηλῆς σκοπιᾶς πόρρωθεν ἐποπτεύων τὰ ἀνθρώπινα πάθη, οἰκτείρει τῆς τυφλότητος τοὺς τῇ τοιαύτῃ ματαιότητι δεδουλωμένους καὶ μέγα κρίνοντας τὴν τῆς σαρκὸς

13 μάλιστα om. SΩ || 14 τὴν ἁμαρτίαν : γῆν Ω || 15 τῆς αἰτίας om. S.
3, 2 παῖδας : πέλας E,PF || ἐπαιτιᾶσθαι : ἐπ. τῆς νόσου SΩ, Cavarnos || 6 διηγήματα : -μασιν Ω || 6-7 ὡσαύτως usque ad ἀρρωστήματα om. S || 10 ἐπί : ἐκ SΩ, Cavarnos || 11 ἐποπτεύων : ὑποπτεύων B

1. Même généalogie des passions dans *In Eccl.*, IV (*GN* 5, p. 349, 5 = *PG* 44, 676 C) ; le plaisir (ἡδονή), pris dans son sens générique, se divise en espèces subalternes, l'orgueil venant en tête des vices. Ce n'est pas encore la systématisation d'Évagre le Pontique sur les huit « démons » présidant aux passions du corps et de l'âme : gourmandise, fornication, avarice, tristesse, colère, acédie, vaine gloire et orgueil (*Practicos*, VI-XIV : *PG* 40, 1272 A-1276 B). Cf. A. et Cl. Guillaumont, art. *Démon*, dans *DSpir*, III, 200 et art. *Évagre*, *ib.* IV, 1733.

2. Cf. VI, 2, 41.

3. Cf. IV, 4, 30. GNaz., *In Bas.*, IV (*PG* 36, 500 B ; Boulenger, p. 67) : « Les familles et les individus ont chacun... une histoire (διήγημα), semblable à un héritage paternel... qui se transmet à ceux qui suivent. »

4. Cf. *Or. Cat.*, VIII (*PG* 45, 36 D). Cf. Joan. von Arnim, *St. V. Fr.*, *indices* sub nom. ἀρρώστημα. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 10 (23). Cf. C.-J. de Vogel, *Greek Philosophy*, III, n° 1185.

pourrait bien, sans pécher contre la vraisemblance, appeler graine ou racine[1] de toute épine de péché, cette passion tire son origine d'une cause qui est avant tout le mariage[2].

Epier de loin les passions humaines

3. La plupart du temps en effet il n'est pas possible à l'homme cupide de ne pas alléguer ses enfants, ou à l'homme follement épris de gloire et ambitieux de
269 C. ne pas reporter sur sa race la cause de son mal, afin de ne point paraître inférieur à ses prédécesseurs et de passer pour grand dans les générations futures, en laissant à ses descendants des récits[3] ; de même aussi le reste des infirmités[4] de l'âme, envie, rancune, haine et quelque autre du même genre s'il s'en trouve, se rattachent à la même cause. Toutes en effet sont concitoyennes de ceux qui se passionnent pour cette vie ; mais il échappe à leur servitude celui qui, tel un guetteur épiant[5] de loin sur un observatoire[6] élevé les passions humaines, plaint de leur aveuglement ceux qui se sont rendus esclaves d'une telle vanité et qui font grand cas de la prospérité charnelle.

5. Ici, pas plus qu'en III, 3, 15 et 9, 2, le mot ἐποπτεύειν, encore qu'il voisine avec σκοπιά, ne fait allusion à l'époptie des initiations (*Phèdre*, 250 c ; *Banquet*, 209 e).

6. Cf. *In Cant.*, VII (*GN* 6, p. 214, 3 = *PG* 44, 916 C) ; *In inscr. Ps.*, I, 6 (*GN* 5, p. 41, 12 = *PG* 44, 453 A) et II, 15 (p. 161, 15 = 592 C) ; *In Eccl.*, VIII (*GN* 5, p. 422, 10 = *PG* 44, 737 C). L'image vient de Platon, *Rép.*, IV, 445 c. Philon emploie σκοπή (*Somn.*, II, 170 : la droite raison, sur un observatoire, scrute à la ronde le territoire de la Vertu) ; il emploie même σκοπιά (*Abr.*, 171) qu'on ne cite guère, puisque Leisegang a omis ce mot dans ses *Indices*. Plotin, *Ennéades*, IV, 4, 5, 10. Origène donne du mot Σιών l'interprétation σκοπευτήριον (*Com. in Joan.*, XIII, 13, 81 ; *GCS* 10, p. 237, 25) et Méthode celle de ἐντολὴ σκοπιᾶς (*Banquet*, IV, 4, 12 ; *SC* 95, p. 134 = *GCS* 27, p. 49, 23). Origène traduit encore « Beelsephon » par « adscensio speculae, vel habens speculam » : Cf. *Hom. in Exodum*, V, 3 (*GCS* 29, p. 186 = *SC* 16, p. 139) ; *Hom. in Num.*, XXVII, 9 (*GCS* 30, p. 269, 16 = *SC* 29, p. 535).

εὐπραγίαν. Ὅταν γάρ τινα τῶν ἀνθρώπων ἐπί τινι τῶν κατὰ
15 τὸν βίον ἴδῃ περίβλεπτον, ἀξιώμασιν ἢ πλούτοις ἢ δυνα-
στείαις κομῶντα, καταγελᾷ τῆς ἀνοίας τῶν διὰ ταῦτα
πεφυσημένων καὶ ἀριθμεῖ τὸν μήκιστον χρόνον τοῦ ἀν-
θρωπίνου βίου κατὰ τὴν εἰρημένην ὑπὸ τοῦ ψαλμῳδοῦ
προθεσμίαν[a]. Εἶτα παραμετρῶν τοῖς ἀπείροις αἰῶσι τὸ
20 ἀκαριαῖον τοῦτο διάστημα, ἐλεεῖ τῆς χαυνότητος τὸν ἐπὶ τοῖς
οὕτω γλίσχροις καὶ ταπεινοῖς καὶ προσκαίροις τὴν ψυχὴν
ἐπαιρόμενον. Τί γὰρ ἄξιόν ἐστι μακαρισμοῦ τῶν ἐνταῦθα;
Ἡ τιμή, τὸ παρὰ πολλῶν σπουδαζόμενον; — Ἐπειδὴ τί
πλέον τοῖς τετιμημένοις προστίθησι; Διαμένει γὰρ θνητὸς
25 ὁ θνητός, κἂν τιμᾶται κἂν μή. — Ἢ τὸ πολλὰ πλέθρα
κεκτῆσθαι γῆς; Τοῦτο δὲ εἰς τί πέρας χρηστὸν καταλήγει
τοῖς κτησαμένοις, ἐκτὸς τοῦ οἴεσθαι τὸν ἀνόητον ἑαυτοῦ
εἶναι τὰ μηδὲν προσήκοντα; Ἀγνοεῖ γάρ, ὡς ἔοικεν, ὑπὸ τῆς
270 C. πολλῆς λαιμαργίας, ὅτι « τοῦ κυρίου μέν ἐστιν ἀληθῶς
30 ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς[b] » — « βασιλεὺς γὰρ πάσης τῆς
γῆς ὁ θεός[c] » —, τοῖς δὲ ἀνθρώποις τὸ τῆς πλεονεξίας πάθος
ψευδώνυμον τῆς κυριότητος τὴν προσηγορίαν δίδωσι τῶν
οὐδὲν προσηκόντων. « Ἡ μὲν γὰρ γῆ », καθώς φησιν ὁ σοφὸς
ἐκκλησιαστής[d], « εἰς τὸν αἰῶνα ἕστηκε » πάσαις ὑπηρετοῦσα
35 ταῖς γενεαῖς καὶ ἄλλοτε ἄλλους τοὺς κατ' αὐτὴν γινο-
μένους ἐκτρέφουσα· οἱ δὲ ἄνθρωποι, οὐδὲ ἑαυτῶν ὄντες
κύριοι, ἀλλὰ πρὸς τὸ τοῦ ἄγοντος βούλημα ὅτε οὐκ ἴσασιν
εἰς τὴν ζωὴν παριόντες, καὶ ὅτε μὴ βούλονται πάλιν

15 πλούτοις : πλούτῳ Ω || 16 ἀνοίας : διανοίας B || 17 ἀνθρωπίνου : ἀνθρωπείου P || 18 τοῦ om. Ω || ψαλμῳδοῦ : ψαλμοῦ S || 20 τὸν : ἑαυτὸν Ω || 21 γλίσχροις : γλιχομένοις S || 22 ἐπαιρόμενον : -μένοις Ω || ἐστι : ἐστι τοῦ K || 23 παρὰ : παρὰ τῶν Ω || πολλῶν : πολλοῖς PF πολλοῦ K || ἐπειδὴ : εἰ δή Ω || τί om. E || 24 τετιμημένοις : προτ. Ω || γὰρ om. S || θνητὸς om. Ω || 26 τοῦτο δὲ om. SΩ || 27 κτησαμένοις : κεκτημένοις E || 28 ὑπὸ : ἀπὸ Ω || τῆς om. PF,B,SΩ || 32-33 τῶν ο. πρ. om. SΩ || 33 σοφὸς om. C, Ω || 38 ζωὴν : γῆν S

a. cf. Ps. 89,10 b. Ps. 23,1 c. Ps.46,8 d. Eccl. 1,4

Car lorsqu'il voit un homme admiré pour un quelconque
de ces biens mondains, orgueilleux pour des dignités,
des richesses, de la puissance, il se moque de ces sots,
bouffis de telles vanités, et compte la durée maxima de
la vie humaine selon la limité fixée d'avance par le
Psalmiste[a-1]; puis, mesurant ce très court intervalle à l'infi-
nité des siècles, il prend en pitié pour son vain orgueil celui
dont l'âme s'exalte sur des choses tellement sordides,
basses et éphémères[2]. En quoi mérite-t-il d'être vanté
cet honneur d'ici-bas qui excite le zèle de tant de gens?
Qu'ajoute-t-il à ceux qui sont honorés? Il demeure mortel
en effet l'homme né mortel, qu'on l'honore ou non!
Est-ce le fait d'avoir acquis de nombreux arpents de terre?
Mais en définitive à quoi de bon cela mène-t-il les
acquéreurs, sinon à ce que l'insensé puisse croire siens des
biens qui ne lui appartiennent en rien; car il ignore,
270 C. sous l'influence de son extrême voracité, semble-t-il,
qu'« au Seigneur appartient en réalité la terre et tout ce
qu'elle renferme[b] » — « Dieu règne sur la terre entière[c] » —
mais que les hommes, dans leur cupidité passionnée, se
donnent le nom mensonger de maîtres[3] sur des biens qui
ne leur appartiennent en rien. La terre en effet, comme dit
le sage Ecclésiaste[d], demeure à jamais au service de
chaque génération, pour nourrir successivement ceux qui
naissent ici-bas; les hommes par contre, bien qu'ils ne
soient pas leurs propres maîtres, mais qu'ils entrent dans
la vie encore inconscients par la volonté de celui qui les
mène, et qu'ils s'en éloignent contre leur gré, les hommes

1. *Ps.* 89, 10 : « Le temps de nos années s'élève à 70 ans, et pour les plus robustes à 80 ans. »
2. *Cf.* XI, 3, 5.
3. Les mots κύριος (lin. 29.37), κυριότης (32), κυριεύειν (39) soutiennent le raisonnement : Dieu seul est maître de la terre ; celle-ci, au service de l'homme, n'appartient pas à l'homme ; elle est même plus stable (ἕστηκε : 34 ; ἀεὶ μενούσης : 41) que lui, qui n'a de prise ni sur sa naissance ni sur sa mort.

αὐτῆς χωριζόμενοι, ὑπὸ τῆς πολλῆς ματαιότητος κυριεύειν
40 οἴονται αὐτῆς, οἱ κατὰ καιροὺς γινόμενοί τε καὶ ἀπολλύμενοι τῆς ἀεὶ μενούσης.

4. Ὁ οὖν ἐπεσκεμμένος ταῦτα καὶ διὰ τοῦτο περιφρονῶν ὅσα τίμια τοῖς ἀνθρώποις νομίζεται, μόνης δὲ τῆς θείας ζωῆς ἔχων τὸν ἔρωτα, ὁ εἰδὼς ὅτι « Πᾶσα σὰρξ χόρτος καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου[a] », πότε σπουδῆς
5 ἄξιον τὸν χόρτον οἰήσεται τὸν σήμερον ὄντα καὶ αὔριον
341 M. οὐκ ἐσόμενον ; Οἶδε γὰρ ὁ ἐπεσκεμμένος τὰ θεῖα καλῶς, ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα μόνον οὐκ ἔχει τὸ πάγιον, ἀλλ' ὡς οὐδὲ τοῦ κόσμου παντὸς εἰς τὸ διηνεκὲς ἠρεμήσαντος. Διὰ τοῦτο ὡς ἀλλοτρίας καὶ προσκαίρου ταύτης ὑπεροραῖ
10 τῆς ζωῆς, ἐπειδὴ « Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται », κατὰ τὴν τοῦ σωτῆρος φωνήν[b], καὶ πάντα τὴν μεταστοιχείωσιν ἀναγκαίως ἐκδέχεται. Διὰ τοῦτο, ἕως ἐστὶν « ἐν τῷ σκήνει[c] », καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος τὸ πρόσκαιρον ἐνδεικνύμενος,

39 τῆς om. SΩ || 40 τε κ. ἀπ. om. SΩ.
4, 6 καλῶς om. Ω || 8 παντὸς om. Ω || ἠρεμήσαντος : -σοντος S || 10 ἐπειδὴ : ἐ. καὶ E ἐ. δὲ καὶ Ω

4 a. Is. 40,6. Cf. I Pierre 1,24. Jac. 1,10 b. Matth. 24,35. Lc 21,33 c. II Cor. 5,4

---

1. Cf. XX, 4, 42 ; XXIII, 6, 16 ; V, 20 ; XI, 5, 14. Citons l'ouvrage de A. Nygren, *Erôs et Agapè* (trad. française de P. Jundt, t. II, 1, Paris 1952, p. 217-234), un des plus mémorables contresens qui aient été faits sur le Platonisme des Pères. Comme le remarque Daniélou (*Platonisme*, p. 207), Grégoire, en adoptant le vocabulaire de l'ἔρως, tente une de ses transpositions les plus hardies : « Il ne désigne pas tant la privation des biens et l'élan vers ce qui est au-dessus, comme chez Platon, que le caractère supra-rationnel et passif de l'amour de Dieu, de l'ἀγάπη, sous ses formes les plus hautes. »

2. Cf. *In Cant.*, IV (*GN* 6, p. 132, 13 = *PG* 44, 856 A) ; *In Eccl.*, I (*GN* 5, p. 288, 17 = *PG* 44, 628 A).

3. Cf. *In Cant.*, XI (*GN* 6, p. 316 = *PG* 44, 996 B).

4. Faut-il voir là une lointaine réminiscence de *Act.* 3, 21 (avec ἀποκατάστασις) et de *Rom.* 8, 22-23 (κτίσις συνωδίνει ; ἀπεκδε-

ont l'extrême vanité de se croire maîtres de la terre, alors qu'ils naissent et meurent chacun au temps marqué, tandis qu'elle demeure toujours.

Mépriser les faux biens et passer ici-bas en voyageurs

4. Celui donc qui a observé ces faits, qui méprise en conséquence tout ce qui passe pour précieux aux yeux des hommes et n'a d'amour[1] que pour la vie divine, celui-là sachant que « toute chair est de l'herbe et toute gloire humaine comme de la fleur d'herbe[a] », quand estimera-t-il digne de recherche sérieuse cette herbe qui est aujourd'hui et demain ne sera plus ? Car il sait, celui qui a bien observé les choses divines, que non seulement les choses humaines n'ont pas de solidité[2], mais qu'elles n'en auraient pas, même si le monde entier restait continuellement en repos. Aussi méprise-t-il cette vie comme étrangère et éphémère[3] puisque « le ciel et la terre passeront », selon la parole du Sauveur[b], et que toutes choses attendent nécessairement leur transformation[4]. C'est pourquoi, aussi longtemps qu'il est « dans cette tente[c] », comme dit l'apôtre pour montrer le caractère éphémère de cette condition, accablé par la

χόμενοι) ? Μεταστοιχείωσις désigne toutes sortes de changements : du pain et du vin au corps et au sang du Christ (*Or. Cat.*, XXXVII ; Méridier, p. 183 et LXXXIV = *PG* 45, 97 B), du corps après la résurrection (*In Cant.*, I ; *GN* 6, p. 24, 7 = *PG* 44, 772 C), de la nature humaine du Christ devenue impassible (*V. Moysis*, II, 30 ; *PG* 44, 336 A = *SC* 1 bis, p. 40). Ce mot exprime encore le retour des âmes à l'état de grâce (*Epist.*, III, 18 ; *GN* 8, 2, p. 24 = *PG* 46, 1021 A), la régénération spirituelle du Baptême (*Epist. Can.*, I ; *PG* 45, 221 B). Leisegang cite deux exemples du verbe chez Philon (*Migr.*, 83 ; *Mos.*, I, 78) : changement du bâton des magiciens en reptiles, de la terre en eau par Xerxès. Il est intéressant de noter que, chez Méthode, μεταστοιχείωσις désigne la transformation des corps en l'état angélique, opérée dès ici-bas par la virginité (*Banquet*, II, 7, 35 ; *SC* 95, p. 86 = *GCS* 27, p. 25, 16). Autres références dans Lampe, *PGL*.

βαρούμενος τῇ παρούσῃ ζωῇ τὸ *μακρύνεσθαι*[d] αὐτῷ τὴν
15 *παροικίαν*[d] ταύτην ὀδύρεται, ὥσπερ καὶ ὁ ψαλμῳδὸς ἐν
271 C. ᾠδαῖς θείαις λέγων πεποίηται. Ὄντως γὰρ ἐν σκότῳ
βιοτεύουσιν οἱ « μετὰ τῶν σκηνωμάτων τούτων[e] » τῇ ζωῇ
παροικοῦντες · οὗ χάριν στενάξας ὁ προφήτης πρὸς τὴν
παράτασιν τῆς παροικίας, « Οἴμοι, φησίν[e], ὅτι ἡ παροικία
20 μου ἐμακρύνθη. » Σκότῳ δὲ τὴν αἰτίαν τῆς κατηφείας ταύτης
ἀνέθηκε. Τὸ γὰρ σκότος τῇ Ἑβραίων φωνῇ « κηδὰρ[e] » ὀνο-
μάζεσθαι παρὰ τῶν σοφῶν μεμαθήκαμεν. Ἦ γὰρ οὐκ
ἀληθῶς, καθάπερ ἀορασίᾳ τινὶ νυκτερινῇ κεκρατημένοι
οἱ ἄνθρωποι, οὕτω πρὸς τὴν τῆς ἀπάτης ἐπίγνωσιν ἀμ-
25 βλυωποῦσιν οὐκ εἰδότες ὅτι πάντα ὅσα τίμια ἐν τῇ ζωῇ
ταύτῃ νενόμισται, ἢ καὶ ὅσα πρὸς τὸ ἐναντίον ὑπείληπται,
ἐν μόνῃ τῇ ὑπολήψει τῶν ἀνοήτων ὑφέστηκεν ; Αὐτὰ δὲ
ἐφ' ἑαυτῶν ἐστιν οὐδαμοῦ οὐδέν · οὐ δυσγένειά τις, οὐκ εὐδο-
κίμησις γένους, οὐ δόξα, οὐ περιφάνεια, οὐ τὰ παλαιὰ
30 διηγήματα, οὐχ ὁ ἐπὶ τοῖς ἐνεστῶσι τῦφος, οὐ τὸ κρατεῖν
ἑτέρων, οὐ τὸ ὑποχείριον εἶναι. Πλοῦτοί τε καὶ τρυφαὶ
καὶ πενίαι καὶ ἀπορίαι καὶ πᾶσαι αἱ τοῦ βίου ἀνωμαλίαι,

14 παρούσῃ : προσκαίρῳ Ω || τὸ : τῷ PF,C || 15 ὀδύρεται : ὀδύρετο Ω || 16 λέγων om. F || 17 βιοτεύουσιν : διαπορεύονται in textu habet E, i. mg. βιοτ. scr. E[1] || τῇ ζωῇ : τὴν ζωὴν S || 20 δὲ om. SΩ || 21 Ἑβραίων : ἑβραΐᾳ BKC || ὀνομάζεσθαι : -ζεται C || 22 παρὰ τῶν σοφῶν om. PF || 23 καθάπερ om. B || 24 οἱ om. Ω || ἀμβλυωποῦσιν : -ώττουσιν KC αὐλυώττουσιν *(sic)* Ω || 26 ταύτῃ om. S || νενόμισται : ἐνόμηστε Ω || ἢ om. S || 28 οὐδαμοῦ : -μῇ P || 31 πλοῦτοί : πλούτοις Ω

d. Cf. Ps. 119,5 e. Ps. 119,5

1. GNys. emploie d'ordinaire la forme neutre τὸ σκότος (comme la Septante et le *NT*). Au datif toutefois, il semble qu'il n'emploie le le neutre qu'en dépendance d'un texte biblique portant σκότει ou σκοτίᾳ (IV, 5, 7 ; *In Cant.*, V.VII.XV : *GN* 5, p. 145.205.436 = *PG* 44, 864 D. 909 B. 1092 B) ; spontanément il use de la forme masculine σκότῳ : IV, 4, 16.20 ; XII, 2.34. *V. Moysis*, II, 82 (*SC* 1 bis, p. 54 = *PG* 44, 349 B ; *GN* 7, 1, p. 57, 8).

vie présente, il déplore que cet exil[d] se prolonge[d] pour lui,
comme l'a fait aussi le Psalmiste dans ses chants divins.
271 C. Car ils végètent réellement dans les ténèbres[1] ceux
qui vivent en étrangers ici-bas, « avec ces tentes[e] ».
Aussi le prophète gémit-il sur la durée de son exil :
« Malheur à moi, dit-il[e], parce que mon exil se prolonge ».
Or c'est aux ténèbres qu'il a attribué la cause de ce
découragement. Nous avons appris en effet des savants
qu'en hébreu les ténèbres se disent « kèdar[2-e] ». N'est-il
pas vrai que, tels ces hommes frappés de berlue par la
nuit, ils ont la vue trop faible pour reconnaître cette
tromperie, puisqu'ils ne savent pas que toutes les
choses appréciées en cette vie, ou au contraire dépréciées,
ne sont telles que dans l'opinion des insensés ? Mais d'elles-
mêmes, elles n'ont absolument aucune consistance : il
n'y a ni basse naissance, ni renom familial[3], ni gloire, ni
situation en vue[4], ni récits anciens, ni morgue au sujet
du présent, ni pouvoir sur autrui, ni condition servile.
Pour les gens sans formation, richesses et bien-être,
pauvreté, gêne et toutes les inconstances de la vie, semblent

2. Cf. *In Cant.*, II (*GN* 6, p. 47, 16 = *PG* 44, 792 A). Fr. Wutz, *Onomastica sacra* (*TU* 41, 1, p. 145.264). Origène, *Com. in Cant.*, I, 46 (*GCS* 33, p. 113, 18) : « Cedar, nigredo vel obscuritas interpretatur ». Hilaire de Poitiers, *Tract. in Ps. CXIX*, XXI (*CSEL* 22, p. 557). Jérôme, *Liber interpr. hebr. nom.*, *De psalterio* (*CC* 72, p. 119) : « Cedar, tenebrae vel moeror » ; *Tract. de Ps. CXVIII*, V, 308 (*CC* 78, p. 256).

3. Cf. V. *Mac.* (*GN* 8, 1, p. 375, 2 = *PG* 46, 964 B) : à propos du fiancé de Macrine. Cf. III, 2,10. Mot cher aux Sophistes : Themistios, *Oratio* XXIX (347 C ; éd. Dindorf, p. 419).

4. L'énumération de tous ces avantages humains était traditionnelle chez les faiseurs d'éloges ; la diatribe cynico-stoïcienne se faisait un devoir d'afficher son mépris pour ces biens terrestres : cf. F. Boulenger (Basile, *De leg. libris*, p. 29) qui cite l'exemple de Zénon, selon Diogène Laërce (*De clar. Phil. vitis*, VII, 1, 102 ; éd. Cobet, p. 181 ; trad. M. Gigante, p. 335) et Basile lui-même (*op. cit.*, II = *PG* 31, 565 B).

τοῖς μὲν ἀπαιδεύτοις πάμπολυ διαφέρειν δοκοῦσιν, ὅταν ἡδονὴν ποιῶνται τῶν τοιούτων κριτήριον · τῷ δὲ ὑψηλῷ τὴν διάνοιαν πάντα ὁμότιμα φαίνεται καὶ οὐδὲν προτιμότερον τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, τῷ ὁμοίως διὰ τῶν ἐναντίων τὸν τῆς ζωῆς δρόμον ἀνύεσθαι καὶ ἴσην ἐν ἑκατέρᾳ τῶν λήξεων τὴν πρὸς τὸ εὖ ἢ κακῶς ζῆν δύναμιν ἐνυπάρχειν, « διὰ τῶν δεξιῶν ὅπλων καὶ ἀριστερῶν », φησὶν ὁ ἀπόστολος[f], « διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας ». Δι' ὧν ὁ μὲν κεκαθαρμένος τὸν νοῦν καὶ ἐπεσκεμμένος τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν ὀρθῶς
272 C. ὁδεύσει τὴν πορείαν, ἀπὸ γενέσεως μέχρι τῆς ἐξόδου τὸν τεταγμένον αὐτῷ χρόνον διεξερχόμενος, οὔτε ὑπὸ τῶν ἡδέων θρυπτόμενος οὔτε ὑπὸ τῶν αὐστηρῶν ταπεινούμενος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν ὁδοιπόρων συνήθειαν τοῦ πρόσω ἐχόμενος ὀλίγον ποιεῖται τῶν προφαινομένων τὸν λόγον. Σύνηθες γὰρ τοῖς ὁδοιποροῦσιν ἐπὶ τὸ τῆς ὁδοῦ πέρας ὁμοίως ἐπείγεσθαι, ἄν τε διὰ λειμώνων καὶ συμφύτων

33 πάμπολυ : πάλιν πολὺν Ω || 36 ὁμοίως : ὡς S || 37 ἑκατέρα : -ρῳ Ω || 39 δεξιῶν : δ. τε SΩ || ὅπλων om. SΩ || φησὶν : ὧν φ. S ἢ φ. Ω || 41 ὀρθῶς ὁ. τ. π. om. F || 42 ὁδεύσει : ὁδεύεις S || πορείαν : εἰρημένην παροικίαν Ω εἱμαρμένην πορείαν S || γενέσεως : γεννήσεως Cavarnos (Cf. **3**, 5, 5. **13**, 3, 1 etc.) || 45 τῶν om. P,Ω

f. II Cor. 6,7-8

1. Cf. XI, 2, 15 ; XI, 5, 13. *In Cant.*, XV (*GN* 6, p. 451, 19 = *PG* 44, 1104 C).

2. Cf. ὁμότιμος (lin. 35), ὁμοίως (36), ἴσος (37). Thème stoïcien : Ioan. von Arnim, dans *St. V. Fr.*, III, nº 117-168 : *De indifferentibus*.

3. Chez GNys. τὰ ὄντα désigne soit les objets du monde sensible (*In Eccl.*, I et VIII : *GN* 5, p. 283, 8 et 439, 14 = *PG* 44, 621 C. 752 C. *V. Moysis*, II, 168-169 : *PG* 44, 377 D-380 A = *SC* 1 bis, p. 83), soit plus souvent les réalités du monde intelligible, celles-là seules qui existent vraiment (*In Inscr. Ps.*, II, 3 : *GN* 5, p. 76, 1 = *PG* 44, 496 A. *In Eccl.*, V : *GN* 5, p. 359, 11 = *PG* 44, 684 D.

revêtir une importante extrême toutes les fois qu'ils prennent le plaisir comme critère[1] de leur jugement ; mais, pour l'homme aux pensées élevées, tout paraît de même valeur[2], aucune chose n'a plus de valeur qu'une autre, parce que, même dans des situations opposées, on termine pareillement la course de la vie, et qu'il se trouve des possibilités égales pour vivre bien ou mal dans l'un et l'autre des lots, « avec les armes offensives et défensives, » dit l'Apôtre[f], « dans l'honneur et l'ignominie ». Au travers de ces vicissitudes, celui qui a purifié son intelligence et observé la réalité des êtres qui existent vraiment[3],
272 C. celui-ci ira droit son chemin[4] en parcourant, de sa naissance à son départ de ce monde, le laps de temps qui lui est assigné, sans se laisser amollir par les plaisirs ni déprimer par les rigueurs, mais, s'attachant selon la coutume des voyageurs à ce qui se situe en avant, il tient peu compte de ce qui se présente. Les voyageurs en effet ont coutume de se hâter ainsi d'un pas égal, vers le terme de leur route : qu'ils traversent soit des prairies et des bois épais[5], soit

V. Moysis, II, 162 : *PG* 44, 376 D = *SC* 1 bis, p. 81). Ici, divers indices, dans le contexte (τοῦ πρόσω : lin. 45 ; πέρας : 47 ; σκοπόν : 52 ; πρὸς τὸν οὐρανόν : 53 ; πρὸς τὸν ἄνω σκοπόν : 55) invitent à situer ces réalités dans le monde intelligible. Cf. *De Virg.*, VI, 2, 18.29. 37. *In Cant.*, VI.XIII (*GN* 6, p. 179,10 et 396,19 = *PG* 44, 889 D. 1060 C).

4. Apparition, discrète, du thème de la « Voie royale » (cf. VI, 2, 31) : ὀρθῶς ὁδεύειν (lin. 41), ὁδοιπορεῖν (47), ὁδός (47), ὁδοιπόρος (45), παρόδιος (53). Le voyageur avance, sans souci des à-côtés de la route : plaisirs amollissants ou rigueurs déprimantes (44), plaisir ou déplaisir (50), prairies et bois épais ou lieux déserts et rocailleux (48). (On notera les parallélismes antithétiques très étudiés.) Il n'a d'yeux que pour ce qui se situe en avant (45), pour le terme de la route (47), pour le but proposé (52), sans retour (51) ni détour (53). Vers la fin, le voyage se change en navigation, le voyageur devient pilote : Grégoire achève sur un de ces verbes qu'il affectionne (διευθύνων) et qui rappelle le thème de la « voie droite ».

5. Noter ce sens de σύμφυτος : soit « boisé » selon Polybe et Dion Cassien, soit « bien cultivé » selon les PGrenf. et PLips. du second siècle av. J.-C. (Liddell-Scott, *GEL*).

χωρίων ἄν τε διὰ τῶν ἐρημοτέρων καὶ τραχυτέρων τόπων
50 διέρχωνται, καὶ οὔτε τὸ ἡδὺ παρακατέσχεν οὔτε τὸ ἀηδὲς
ἐνεπόδισεν. Οὕτω καὶ αὐτὸς ἀμεταστρεπτὶ πρὸς τὸν προ-
κείμενον σκοπὸν ἑαυτῷ ἐπειχθήσεται, πρὸς οὐδὲν τῶν
παροδίων ἐπιστρεφόμενος, ἀλλὰ πρὸς μόνον τὸν οὐρανὸν
344 M. βλέπων διαπεράσει τὸν βίον, καθάπερ τις ἀγαθὸς κυβερ-
55 νήτης πρὸς τὸν ἄνω σκοπὸν διευθύνων τὸ σκάφος.

5. Ὁ δὲ παχὺς τὴν διάνοιαν καὶ κάτω βλέπων καὶ συγ-
κεκυφὼς τῇ ψυχῇ πρὸς τὰ ἡδέα τοῦ σώματος καθάπερ
πρὸς τὴν νομὴν τὰ βοσκήματα, μόνῃ τῇ γαστρὶ καὶ τοῖς
μετὰ γαστέρα ζῶν, « ἀπηλλοτριωμένος δὲ τῆς ζωῆς τοῦ
5 θεοῦ[a] » καὶ « ξένος τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας[b] »,
οὐδὲν ἕτερον ἀγαθὸν εἶναι νομίζων ἢ τὸ ἡσθῆναι διὰ τοῦ
σώματος. Οὗτός ἐστι καὶ πᾶς ὁ τοιοῦτος ὁ ἐν σκότει διαπο-
ρευόμενος, καθὼς φησιν ἡ γραφή[c], ὁ τῶν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ
« κακῶν ἐφευρετής[d] » · ἐν τούτοις γὰρ καὶ πλεονεξία καὶ
10 παθῶν ἀκολασία καὶ ἡ πρὸς τὰς ἡδονὰς ἀμετρία, φιλαρχία τε

49 τόπων om. SΩ || 50 παρακατέσχεν : π. αὐτοὺς S π. αὐτὸν Ω || 51 οὕτω : αὐτὸν Ω || 53 τὸν om. PF || 54 διαπεράσει : -σαι Ω.
5, 4 μετὰ : ὑπὸ S || ζῶν om. P || δὲ om. PF || 6 ἀγαθὸν om. E || εἶναι om. S || 7 οὗτός : οὕτως E,BKC || ὁ² om. S || 8 τούτῳ : τούτων K || 9 ἐφευρετής : εὑρετής PF,B || καὶ¹ om. F || πλεονεξία : -ξίαι Ω

5 a. Éphés. 4,18 b. Éphés. 2,12 c. Cf. Jn 12,35 d. Cf. Rom. 1,30

1. Cf. lin. 51 et 53 : ἀμεταστρεπτί, ἐπιστρεφόμενος. Cf. MARC-AURÈLE, *Pensées*, VIII, 5 : « Tenant les yeux fixés sur ta besogne, observe-la bien et, te rappelant... ce que réclame la nature de l'homme, fais-le sans jeter de regards en arrière. »

2. Cf. BASILE, *In princ. Prov.*, XVII (*PG* 31, 421 C).

3. Sur l'épaississement de l'esprit par les passions, cf. XI, 2, 2. On en devine la raison : « les sens ont une étroite affinité avec l'élément épais et terrestre » (*Or. Cat.*, VIII, 6 : *PG* 45, 33 D = Méridier, p. 53). Sur cette doctrine chez ÉVAGRE (*De Oratione*, L = *PG* 79, 1177 B), cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison*

des lieux déserts et rocailleux, ni le plaisir ne les retient, ni le déplaisir ne les arrête. Ainsi, lui aussi, sans se retourner[1], il se hâtera vers le but proposé, et, sans se laisser détourner par aucun des à-côtés de la route, il traversera la vie en ne regardant que le ciel, tel un bon pilote qui dirige son embarcation droit vers le but qu'il s'est fixé là-haut[2].

Céder à une passion c'est se rendre esclave de toutes

5. L'homme à l'esprit épais[3], qui regarde en bas et dont l'âme se penche sur les plaisirs du corps, comme les bêtes sur leur fourrage[4], cet homme ne vivant que pour le ventre et ce qui fait suite au ventre[5], se trouve « éloigné de la vie de Dieu[a] », « étranger aux alliances de la promesse[b] », parce qu'à son avis il n'y a rien de bon, sinon prendre du plaisir avec son corps. Tel est celui-là, et tout autre de son espèce qui marche dans les ténèbres, comme dit l'Écriture[c], « inventeur des maux[d] » en cette vie, car chez eux se trouvent cupidité, licence des passions, excès dans les plaisirs, tout amour du pouvoir et désir de vaine gloire, et le

d'Évagre le Pontique, Paris 1960, p. 72-75. Cf. ORIGÈNE, *Com. in Joan.*, II, 7 (4), 57 (*GCS* 10, p. 61, 31) et H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 187.

4. Ce passage est manifestement inspiré de PLATON, *Rép.*, IX, 586 a : « Les gens qui ne connaissent point la sagesse et la vertu... regardant toujours en bas (κάτω ἀεὶ βλέποντες), comme les bêtes (βοσκημάτων δίκην), toujours penchés (κεκυφότες) vers le sol et tournés vers la table, s'empiffrent de pâture (βόσκονται χορταζόμενοι) ».

5. On notera que GNys. n'use pas ici de l'expression habituelle τὰ ὑπὸ γαστέρα — LAMPE, *PGL*, sub nom. γαστήρ. Ajoutons EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VII, 25, 3 (*GCS* 9, 2, p. 690, 23 = *SC* 41, p. 205) et BASILE, *De leg. libris.*, VII (*PG* 31, 584 A) — mais de l'expression τὰ μετὰ γαστέρα, sans doute pour mieux marquer le lien entre gourmandise et volupté (*De Virg.* XXI, 2), mais aussi peut-être par fidélité à PHILON (*Congr.*, 80 ; *Poster.*, 155) ?

πᾶσα καὶ κενῆς δόξης ἐπιθυμία καὶ ὁ λοιπὸς ὅμιλος τῶν
273 C. συνοικούντων παθῶν τοῖς ἀνθρώποις. Ἔχεται γάρ πως ἐν τοῖς κακοῖς τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, καὶ ᾧπερ ἂν τὸ ἓν παραγένηται, καὶ τὰ λοιπὰ καθάπερ ὑπό τινος φυσικῆς ἀνάγκης
15 ἑλκόμενα συνεισέρχεται πάντως, οἷον ἐν ἁλύσει γίνεται τῆς ἀρχῆς ἐπισπασθείσης· οὐ δὲ τὰς λοιπὰς ἠρεμεῖν τῆς ἁλύσεως ἀγκύλας δυνατόν ἐστιν, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸ ἕτερον πέρας τῆς ἁλύσεως ἀγκύλη συνεκινήθη τῇ πρώτῃ κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἀεὶ καὶ προσεχὲς ἀπὸ τοῦ πρώτου διὰ τῶν παρα-
20 κειμένων τῆς κινήσεως προϊούσης. Οὕτως ἐμπέπλεκται καὶ συμπέφυκεν ἀλλήλοις τὰ ἀνθρώπινα πάθη, καὶ δι' ἑνὸς τοῦ ἐπικρατήσαντος καὶ ὁ λοιπὸς τῶν κακῶν ὁλκὸς συνεισέρχεται τῇ ψυχῇ. Καὶ εἰ χρή σοι διαγράψαι τὴν πονηρὰν ταύτην ἅλυσιν, ὑπόθου τινὰ διά τινος ἡδονῆς τοῦ κατὰ τὴν
25 κενοδοξίαν ἡττηθῆναι πάθους· ἀλλὰ τῇ κενοδοξίᾳ καὶ ἡ τοῦ πλείονος ἔφεσις συνηκολούθησεν. Οὐ γὰρ ἔστι πλεονέκτην γενέσθαι, μὴ ἐκείνης ἐπὶ τὸ πάθος χειραγωγούσης. Εἶτα ἡ τοῦ πλεονεκτεῖν καὶ προέχειν ἐπιθυμία

12 τοῖς om. S || 16 τῆς : τῆς γὰρ SΩ, Cavarnos || 17 τῆς ἁλύσεως om. SΩ, Cavarnos || ἡ om. SΩ || ἕτερον om. SΩ || 18 κατὰ : καὶ S || 21 δι' om. SΩ || τοῦ : πολλάκις SΩ || 22 τῶν : τῶν τοιαύτων S || 22-23 συν. τ. ψ. : τῇ ψ. σ. SΩ, Cavarnos || 24 τινὰ om. S || 25 ἀλλὰ : οὐκοῦν SΩ

1. GNys. avait déjà abordé le thème des « passions humaines » (IV, 3, 11), à propos de l'orgueil (IV, 2, 12) ou de la cupidité (IV, 3, 31). Le mot πάθη ponctue ici tout le développement : lin. 10.12.21.25.27. 35.

2. L'emploi de 5 verbes composés en συν- suggère la solidarité des passions entre elles : συνοικεῖν (lin. 12), συνεισέρχεσθαι (15.22), συγκινεῖν (18), συμφύειν (21), συνακολουθεῖν (26).

3. Cf. aussi ὁλκός (lin. 22.34), ὅμιλος (11), enfin l'évocation du « reste » (λοιπός : 11.14.16.22) des passions et des maux.

4. GNys. file longuement cette métaphore, lin. 15.17.18.24. Cf. *De Perf.* (*GN* 8, 1, p. 135, 16 = *PG* 46, 244 B). Assez proche est le thème de la corde (σειρά) qu'a étudié récemment P. Lévêque

reste de cette foule de passions[1] qui cohabitent[2] avec les
273 C. hommes. Ces maux en effet se tiennent pour ainsi dire l'un l'autre, si bien qu'en survient-il un à quelqu'un, le reste, entraîné[3] par une certaine nécessité de nature, entre aussi inévitablement avec lui, comme il se produit dans une chaîne[4], quand on en a tiré l'extrémité : il n'est pas possible que le reste des maillons demeurent immobiles, mais celui qui se trouve à l'autre bout de la chaîne se meut avec le premier, puisque le mouvement se propage de proche en proche et de façon continue, à partir du début, par les maillons intermédiaires. Ainsi les passions humaines se tiennent enlacées et unies les unes aux autres, et l'une a-t-elle pris le dessus, la traînée des autres maux entre à sa suite dans l'âme. Et s'il faut te décrire cette chaîne de malheur, suppose un homme qui s'est laissé vaincre par la passion de vaine gloire à cause d'un certain plaisir[5] : eh bien, avec cette vaine gloire[6], la cupidité insatiable a marché de compagnie. On ne peut en effet devenir cupide sans que le désir de la vaine gloire ne conduise par la main à cette passion. Ensuite le désir d'avoir plus et de

(*Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris 1959) : ainsi *De an. et res.* (*PG* 46, 77 B), à propos de l'enchaînement des éléments du corps, encore qu'il n'y soit pas question d'« anneaux d'une chaîne » (J. Daniélou, *RecSR*, t. XLIX, 1961, p. 608) mais de différentes fibres (σχοῖνοι) d'une corde.

5. Le plaisir qu'il y trouve. Il y a une passion générique du plaisir, une passion de jouir, dont toutes les autres passions constituent les espèces (34.35). Ainsi faut-il entendre (XII, 4, 16) le « plaisir » cherché par Adam, qui ouvrit la route aux autres passions, mais qui n'implique aucune connotation sexuelle. Cf. encore XV, 1, 19 : « une souillure unique commune à tous les vices » et *De or. Dom.*, IV (*PG* 44, 1172 B 6-7) : ἓν θηρίον τῷ γενικῷ λόγῳ, τὸ καθ' ἡδονήν ἐστι πάθος.

6. Généalogie des passions assez compliquée : κενοδοξία engendre ἔφεσις τοῦ πλείονος (ἐπιθυμία τοῦ πλεονεκτεῖν) qui engendre à son tour 1° ὀργή, 2° ὑπερηφανία, 3° φθόνος (engendrant ὑπόκρισις, qui entraîne πικρία, qui entraîne μισανθρωπία).

ἢ ὀργὴν ἐξάπτει πρὸς τὸ ὁμότιμον ἢ πρὸς τὸ ὑποχείριον
30 τὴν ὑπερηφανίαν ἢ πρὸς τὸ ὑπερέχον τὸν φθόνον, φθόνου δὲ
ἀκόλουθος ἡ ὑπόκρισις γίνεται, ἐκείνης ἡ πικρία, ταύτης
ἡ μισανθρωπία, τούτων ἁπάντων τὸ τέλος κατάκρισις
εἰς γέενναν καὶ σκότος καὶ πῦρ καταλήγουσα. Ὁρᾷς τὸν
ὁλκὸν τῶν κακῶν, ὅπως ἑνὸς τὰ πάντα τοῦ καθ' ἡδονὴν
35 πάθους ἐξέχεται ;

6. Ἐπειδὴ οὖν ἅπαξ εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον ἡ ἀκολουθία
274 C. τῶν τοιούτων παθῶν μίαν ὁρῶμεν ἐκ τῆς τῶν θεοπνεύστων
γραφῶν συμβουλῆς τὴν διέξοδον τούτων, τὸ χωρισθῆναι
τοῦ τοιούτου βίου τοῦ συνημμένην ἔχοντος μεθ' ἑαυτοῦ
5 τὴν τῶν ἀνιαρῶν ἀκολούθησιν. Οὐκ ἔστι γὰρ ἐν Σοδόμοις
φιλοχωρήσαντα διαφυγεῖν τὴν τοῦ πυρὸς ἐπομβρίαν, οὐδὲ
τὸν ἔξω Σοδόμων γενόμενον εἶτα πάλιν ἐπιστραφέντα
πρὸς τὴν ἐρήμωσιν ταύτης μὴ παγῆναι *στήλην ἁλός*[a],
ἀλλ' οὐδὲ τῆς Αἰγυπτίων δουλείας ἀπαλλαγήσεται ὁ μὴ
345 M. 10 καταλιπὼν τὴν Αἴγυπτον, τὴν ὑποβρύχιον λέγω ταύτην

29 ἢ[1] om. Ω || ὁμότιμον : ὁμόφυλον PF, BKC || 30 τὸν om. SΩ || 31 ἀκόλουθος : -θον S || 32 τούτων : τοσούτων Ω τούτων δὲ Cavarnos || τὸ om. SΩ || κατάκρισις : ἡ κ. S || 34 καθ' ἡδονὴν : κατὰ τὴν ἡδονὴν PF,BKC || 35 πάθους : παθῶν K || ἐξέχεται : ἐξέρχεται Ω ἐξ. ἡδονὴ γὰρ τῆς κενοδοξίας ἀρχὴ S.

6, 1 οὖν om. S || 3 συμβουλῆς : -βολῆς C || 4 συνημμένην : σὺν ἡμῖν Ω || μεθ' ἑαυτοῦ om. SΩ || 7 τὸν ἔξω usque ad οὐδὲ (9) om. SΩ || 9 Αἰγυπτίων : τῶν Αἰ. B || 10 λέγω om. S

6 a. Cf. Gen. 19,26

1. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, I, 14 (*PG* 6, 1045 C = *SC* 20, p. 93) : formule semblable pour indiquer l'ultime aboutissement de gens pétris de toutes sortes de vices.

2. Allusion à *Gen.* 19, 23-24, encore que le mot ἐπομβρία n'y figure pas. Cf. *De Perf.*, (*GN* 8, 1, p. 197, 11 = *PG* 46, 272 D) ; *In Cant.*, III (*GN* 6, p. 77, 11 = *PG* 44, 813 B). Dans le dernier exemple, ce mot désigne la 7e plaie d'Égypte.

3. Cas de mauvaise ἐπιστροφή. Cf. P. Aubin, *Le problème de la « conversion ». Étude sur un terme commun à l'Hellénisme et au*

l'emporter déclenche ou la colère contre les pairs, ou le dédain des inférieurs, ou l'envie de ce qui nous dépasse : or l'envie s'accompagne de l'hypocrisie, celle-ci de l'aigreur, celle-ci de la misanthropie, et, au terme de tout cela, une condamnation qui aboutit à la géhenne, aux ténèbres et au feu[1]. Tu vois cette traînée de maux, comment tous se rattachent à une passion unique, la passion du plaisir.

Abandonner l'Egypte, cette vie submergée par les passions

6. Lors donc, qu'une fois pour toutes, la vie est prise à l'engrenage de telles passions, nous ne voyons
274 C. qu'une seule issue pour leur échapper, celle que nous conseillent les Écritures inspirées : se séparer d'une telle vie qui traîne avec elle cette suite d'afflictions. Il est impossible en effet que celui qui se plaît dans Sodome échappe au déluge de feu[2], et que celui qui, après être sorti de Sodome, se retourne[3] à nouveau vers sa destruction, ne soit pas figé sur place en « statue de sel[a] » ; il ne sera pas non plus délivré de la servitude[4] des Égyptiens celui qui n'a pas abandonné l'Égypte[5], je veux dire cette vie

Christianisme des trois premiers siècles, Paris 1963, p. 183, note 2 et p. 70. Le mot ἐπιστροφή ne se trouve pas en *Gen.* 19, 26, aussi P. Aubin pense-t-il, avec vraisemblance, que les Pères ont subi sur ce point l'influence de *Lc* 17, 32. (On apprécie dans cet ouvrage les nombreuses citations qu'il fait des Pères du IVe s. et particulièrement de GNys.). On peut se demander toutefois si Grégoire ne subit pas aussi, pour cet épisode, l'influence de Philon : *Somn.*, I, 247 ? La femme de Lot symbolise ici quiconque se détourne de la vertu pour courir après les faux biens, gloire, richesse, beauté corporelle, etc. On lit ici ἐπιστραφεῖσαν, de même qu'en *Fug.*, 121 : στραφεῖσαν (exemples non signalés par Leisegang).

4. Insistance sur le thème de la servitude (lin. 9.14.16), du mensonge et de l'erreur (15.16).

5. Sur l'Égypte, lieu de notre captivité spirituelle, cf. H. de Lubac, à propos d'Origène, *Homélies sur l'Exode* (*SC* 16, p. 79, note). Déjà chez Philon, l'Égypte était symbole de la sensation, de la passion et du corps (*Migr.*, 77).

ζωήν, καὶ διαβὰς οὐχὶ τὴν Ἐρυθρὰν ἐκείνην, ἀλλὰ τὴν μέλαιναν ταύτην καὶ ζοφώδη τοῦ βίου θάλασσαν. Εἰ δέ, καθώς φησιν ὁ κύριος[b], ἐὰν μὴ « ἐλευθερώσῃ ἡμᾶς ἡ ἀλήθεια », τῷ κακῷ τῆς δουλείας ἐναπομένομεν, πῶς ἔστιν ἐν τῇ ἀληθείᾳ γενέσθαι τὸν ζητοῦντα τὸ ψεῦδος καὶ « ἐν τῇ πλάνῃ τοῦ βίου ἀναστρεφόμενον[c] » ; Πῶς δέ τις τὴν δουλείαν ἀποδράσεται ταύτην ὁ ταῖς ἀνάγκαις τῆς φύσεως ὑποχείριον δοὺς τὴν ἰδίαν ζωήν ; Γνωριμώτερος δ' ἂν γένοιτο ἡμῖν διά τινος παραδείγματος ὁ περὶ τούτων λόγος. Ὥσπερ τις ποταμὸς χειμερίοις ῥεύμασι τραχυνόμενος καὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φερόμενος φύσιν ξύλα τε καὶ λίθους καὶ πᾶν τὸ παρατυχὸν ὑπολαμβάνων τῷ ῥείθρῳ μόνοις τοῖς κατ' αὐτὸν γινομένοις σφαλερὸς καὶ κινδυνώδης ἐστί, τοῖς δὲ πόρρωθεν αὐτὸν φυλασσομένοις εἰκῇ ῥεῖ, οὕτω καὶ τὴν τοῦ βίου ταραχὴν ὁ κατ' αὐτὴν γεγονὼς μόνος ὑφίσταται καὶ μόνος ἀναδέχεται καθ' ἑαυτοῦ τὰ πάθη, ἅπερ ἂν ἡ φύσις ἀκολούθως ἑαυτῇ ῥέουσα τοῖς δι' αὐτῆς πορευομένοις ἀναγκαίως ἐπάγηται διὰ τῶν τοῦ βίου κακῶν ἐπικλύζουσα. Εἰ δέ τις καταλίποι « τὸν χειμάρρουν τοῦτον »,

11 Ἐρυθρὰν : Ἐ. θάλασσαν Ω || 17 ἀποδράσεται : -δράσει PF,KC || 18 δοὺς : διδοὺς Ω || ἰδίαν : οἰκίαν F || γένοιτο : γένηται Ω || 20 χειμερίοις : -ριος PF,BKC,Ω || ῥεύμασι : ῥεύματι F,C || 28 ἐπάγηται : ἐπάγεται PF ἐπάγῃ SΩ || 29 χειμάρρουν : -ρρον Ω

b. Jn 8,32 c. II Pierre 2,18

1. GNys. associe volontiers le mot ὑποβρύχιος au souvenir de Pharaon englouti dans la Mer Rouge (encore que le mot ne se lise point en *Ex.* 14, 28) : v. g. XVIII, 5, 33. *In Cant.*, XII (*GN* 6, p. 355, 8 = *PG* 44, 1025 C). Il l'emprunte, consciemment peut-être, au mythe platonicien de la chute des âmes (*Phèdre*, 248 a), si souvent démarqué par lui : exemple d'osmose entre ses sources d'inspiration.

2. On ne décèle ici aucune allusion au baptême, qu'évoque d'ordinaire la traversée de la Mer Rouge : *V. Moysis*, II, 122-129 (*SC* 1 bis, p. 66 = *PG* 44, 361 C) ; *De Bapt.* (*PG* 46, 589 D-592 A). J. Daniélou, *Bible et Liturgie :* I, ch. 5, les Figures du Baptême : la traversée de la

submergée[1], et qui n'a pas traversé non point la Mer Rouge[2] d'autrefois, mais cette mer sombre et ténébreuse de la vie[3]. Si, comme dit le Seigneur[b], à moins que « la vérité ne nous libère », nous stagnons dans le mal de la servitude, comment peut-il en venir à la vérité celui qui cherche le mensonge et « se meut dans l'erreur de cette vie[c] » ? Comment échappera-t-il à cette servitude celui qui livre sa propre vie en proie aux nécessités de la nature ? Mais cet exposé deviendrait pour nous plus facile à comprendre par un exemple. De même qu'un fleuve rendu tumultueux par les crues d'hiver, emporté par l'impétuosité de sa nature, charriant dans son courant[4] souches, pierres et tout ce qui se trouve à sa portée, constitue un danger et un péril pour ceux-là seuls qui s'y engagent, alors qu'il coule sans dommage pour ceux qui le surveillent de loin, ainsi, l'homme qui s'engage dans cette vie, est-il le seul à en affronter le trouble, le seul à subir l'assaut des passions que la nature, selon son cours inéluctable, suscite nécessairement à ceux qui la traversent, en les submergeant par les maux de la vie. Mais si quelqu'un

Mer Rouge, p. 119-135. En ce premier ouvrage, GNys. est encore peu attentif au mystère de l'Église et de ses sacrements.

3. Le mot βίος, qui revient souvent en ces pages, reste ambigu. Nous croyons que la description fort pessimiste de ce chap. vise dans son ensemble la « vie humaine » (IV, 7, 3), la « vie passionnée et charnelle » (IV, 8, 6). Mais si GNys. ne désigne pas toujours, ni d'abord, la vie dans le mariage quand il écrit οὗτος ὁ βίος, on peut regretter qu'il ne fasse rien pour dissiper l'équivoque, alors que maintes expressions, en ce chapitre même, laissent entendre que le moyen d'échapper à cette aliénation est de se soustraire au mariage. Cf. IV, 1, 1 (τοῦ τοιούτου βίου ἀτοπίαν) ; IV, 1, 7 (τῇ ἀνάγκῃ τοῦ βίου τούτου) ; IV, 1, 13 (τοῦ γάμου ἀναχώρησις) ; IV, 2, 15 (ὑπερηφανία ... ἐκ τῆς αἰτίας τοῦ γάμου τὴν ἀρχὴν ἔχει) ; IV, 8, 10 (μιμεῖσθαι ... τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων πολιτείαν) ; IV, 9, 7 (πρὸς τὴν ἀσώματον φύσιν ... ὁμοιοῦσθαι).

4. Noter les mots apparentés à ῥέω (lin. 24-27) qui entrent dans la description de ce torrent : ῥεῦμα (20), ῥεῖθρον (22), χειμάρρους (29).

275 C. 30 ὡς φησιν ἡ γραφή[d], « καὶ τὸ ὕδωρ τὸ ἀνυπόστατον » ἔξω πάντως ἔσται, κατὰ τὴν τῆς ᾠδῆς ἀκολουθίαν, τῆς *θήρας τῶν ὀδόντων* τοῦ βίου, καθάπερ *στρουθίον* τῷ τῆς ἀρετῆς πτερῷ διαπτὰς τὴν *παγίδα*.

7. Ἐπειδὴ γὰρ κατὰ τὸ ῥηθὲν ἡμῖν ἐπὶ τοῦ χειμάρρου ὑπόδειγμα παντοίαις ταραχαῖς καὶ ἀνωμαλίαις πλημμυρῶν ὁ ἀνθρώπινος βίος ἀεὶ φέρεται κατὰ τοῦ πρανοῦς τῆς φύσεως προχεόμενος καὶ οὐδὲν ἕστηκε τῶν ἐν αὐτῷ σπουδαζο-
5 μένων οὐδὲ ἀναμένει τὴν πλησμονὴν τῶν ἐπιθυμούντων, πάντα δὲ τὰ προσπίπτοντα ὁμοῦ τε προσήγγισε καὶ θιγόντα παρέδραμε, καὶ τὸ ἀεὶ παρὸν τῷ σφοδρῷ τῆς παρόδου διαφεύγει τὴν αἴσθησιν, ὑπὸ τῆς κατόπιν ἐπιρροῆς τῶν ὀφθαλμῶν ἁρπαζομένων · διὰ τοῦτο λυσιτελὲς ἂν εἴη
10 πόρρω τοῦ τοιούτου ῥεύματος ἑαυτοὺς ἀνέχειν, ὡς ἂν μὴ τῶν ἀστάτων περιεχόμενοι τῶν ἀεὶ ἑστώτων ὀλιγωρήσαιμεν. Πῶς γὰρ ἔστι τὸν προσπαθοῦντά τινι τῶν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ διὰ τέλους ἔχειν τὸ ποθούμενον ; Τί τῶν μάλιστα

31 πάντως : πάντων Ω || τὴν : τῶν Ω || 32 τῷ : ἐν τῷ SΩ || 33 διαπτὰς : διαβὰς F,C,S

7, 1 ἐπειδὴ : ἐπεὶ Ω || ἐπὶ om. SΩ || 5 ἐπιθυμούντων : ἐπ. αὐτό BKC, Cav. ἐπ. αὐτῷ E ἐπ. αὐτὸν PF || 6 προσήγγισε : παρήγγισε BKC || 7 θιγόντα : θίγοντα E, PF, BK, SΩ θήγοντα C || 8 διαφεύγει : φεύγει C || 9 ἁρπαζομένων : -μενον PF,BK om. C -μενος S^2 || λυσιτελὲς : τὸ λ. Ω || 10 ῥεύματος : κλύδωνος SΩ || 11 περιεχόμενοι : ἐχόμενοι S || 12 προσπαθοῦντά : -παθόντα E, SΩ || τῶν om. C || 13 τὸ : τὸν C

d. Ps. 123,4-7

1. Cf. LAMPE, *PGL :* ἀνυπόστατος. Déjà JÉRÔME s'interrogeait sur ce mot : « Verbum ἀνυπόστατον apud Graecos ambiguum est, et potest sonare *quod non subsistat*, et *quod intolerabile sit*, hoc est, quod nemo ferre queat. Pro quo et Aquila, et Symmachus et Theodotion et omnes interpretes pari voce consentiunt « superbas » aquas et « adrogantes » pro ἀνυποστάτῳ transferentes » (*Commentarioli in Ps. CXXIII, 6 : CC* 72, p. 237). GNys. adopte le premier sens. Le mot est associé parfois à ἀνύπαρκτος : *In Eccl.*, I (*GN* 5, p. 284, 11 = *PG* 44, 624 A) ; *C. Eun.*, I, 252 (*GN* 1, p. 100, 18 = *PG* 45, 328 B). Il évoque souvent le caractère illusoire du monde sensible : *In inscr. Ps.*, 1, 7 (*GN* 5,

délaisse « ce torrent », comme dit l'Écriture[d], « et l'eau
275 C. sans consistance[1] », il sera, d'après la suite de l'hymne, absolument hors de « prise pour les morsures » de la vie, s'évadant du « filet », tel un « passereau[2] », sur l'aile de la vertu.

Danger de négliger l'éternel en s'attachant à l'instant fugitif

7. Puisqu'en effet, d'après notre exemple du torrent, la vie humaine débordant de toutes sortes de troubles et de vicissitudes, est sans cesse emportée, roulant ses eaux selon sa pente naturelle, et que rien ne tient de ce qu'on cherche en elle, ni ne dure jusqu'au rassasiement de ceux qui désirent, puisque toutes les choses qui surviennent s'évanouissent au toucher dans la moment même où elles se font proches, et que l'objet présent dans l'instant[3] échappe aux sens en raison de la rapidité de son passage[4], les yeux étant déjà entraînés par la vague suivante — à cause de cela, il serait utile de nous maintenir loin d'un tel courant, de peur qu'en nous attachant aux choses instables, nous ne négligions la stabilité de celles qui demeurent[5]. Comment celui qui est passionnément attaché à l'une des choses de cette vie peut-il posséder jusqu'à la fin l'objet de son désir ? Parmi

p. 51, 25 = *PG* 44, 465 B) ; *V. Moysis*, II, 35 (*SC* 1 bis, p. 41 = *PG* 44, 336 C). Dans cette ligne, il renferme une allusion soit au *Ps.* 68 ,3 (*C. Eun.*, III, t. 1, 58 ; *GN* 2, p. 24, 10 = *PG* 45, 585 C), soit au *Ps.* 123, 5 (*V. Moysis*, II, 203 ; *PG* 44, 393 A = *SC* 1 bis, p. 97).

2. *In Cant.*, IV (*GN* 6, p. 111, 5 = *PG* 44, 837 D). Cette « aile de la vertu », qu'il appelle encore l'« aile céleste » (XI, 4, 3. Cf. II, 3, 7), désigne la virginité.

3. Cf. *In Cant.*, VI (*GN* 6, p. 174, 11 = *PG* 44, 885 D).

4. Noter le grand nombre de mots exprimant un mouvement : φέρεται (lin. 3), προχεόμενος (4), προσήγγισε (6), παρέδραμε (7), διάφευγει (8), ἐπιρροή (8), ῥεῦμα (10). Cf. *In Cant.* X (*GN* 6, p. 312, 21 = *PG* 44, 993 A) : συμμετακινεῖσθαι τῇ παρόδῳ τοῦ χρόνου.

5. Structure symétrique accusant fortement l'antithèse (ἀστάτων ... ἑστώτων).

σπουδαζομένων εἰσαεὶ παραμένει τοιοῦτον ; Ποία νεότητος
15 ἀκμή ; Τίς δυνάμεως ἢ μορφῆς εὐμοιρία ; Τίς πλοῦτος ;
Ποία δόξα ; Τίς δυναστεία ; Οὐ πάντα τὰ τοιαῦτα μικρὸν
ἀνθήσαντα χρόνον πάλιν ἀπερρύη καὶ πρὸς τὴν ἐναντίαν
ἐπωνυμίαν μετέπεσε ; Τίς ἐνεβίω διὰ παντὸς τῇ νεότητι ;
Τίνι διήρκεσε διὰ τέλους ἡ δύναμις ; Τὸ δὲ τοῦ κάλλους
20 ἄνθος ἆρ' οὐχὶ καὶ αὐτῶν τῶν κατὰ τὸ ἔαρ προφαινομένων
ὠκυμορώτερον ἡ φύσις ἐποίησε ; Τὰ μέν γε ὥρας ἐπι-
λαβούσης ἐβλάστησε, καὶ μικρὸν ἀπανθήσαντα χρόνον πάλιν
276 C. ἀνήβησε, καὶ πάλιν ἀπερρύη, καὶ πάλιν ἐκόμησε, καὶ τὸ
νῦν κάλλος καὶ εἰς νέωτα ἔδειξε. Τὸ δὲ ἀνθρώπινον ἄνθος
25 ἅπαξ ἡ φύσις κατὰ τὸ ἔαρ τῆς νεότητος δείξασα εἶτα ἀπέ-
σβεσε, τῷ χειμῶνι τοῦ γήρως ἐναφανίσασα. Ὡσαύτως καὶ
τὰ ἄλλα πάντα πρὸς καιρόν τινα τὴν τῆς σαρκὸς αἴσθησιν
ἀπατήσαντα εἶτα παρέδραμε καὶ συνεκαλύφθη τῇ λήθῃ.

8. Ἐπεὶ οὖν αἱ τοιαῦται μεταβολαὶ κατά τινα τῆς φύσεως
348 M. ἀνάγκην συμβαίνουσαι λυποῦσι πάντως τὸν ἐν προσπα-
θείᾳ γινόμενον, μία τῶν τοιούτων ἐστὶ κακῶν ἀποφυγή,
τὸ μηδὲν τῶν μεταβαλλομένων τῇ ψυχῇ προστεθῆναι,
5 ἀλλ' ὡς ἔστι δυνατὸν χωρισθῆναι τῆς πρὸς πάντα τὸν

14 παραμένει : -μένειν Ω || τοιοῦτον : τοιοῦτο S || 18 τίς ἐνεβίω usque ad Τὰ μέν γε (21) om. B || 19 τίνι : τίνων E || διήρκεσε : ἤρκεσε E, S || 20 τῶν om. F || 21 ἐποίησε : πεποίηκε S || γε : γὰρ SΩ || 22 ἀπανθήσαντα : ἐπανθήσαντα BKC, Cavarnos || 23 καὶ π. ἀπ. om. Ω || καὶ π. ἐκ. om. B || καὶ[3] om. KC || 24 καὶ om. F, B || νέωτα : νέωντα E νεότητα BC,Ω νέον S || ἔδειξε : ἔληξεν C || δὲ om. S || 27 τινα om. PF,B || 28 ἀπατήσαντα : ἀπαντήσαντα C,S.

8, 3 ἀποφυγή : ἡ ἀποφυγή Ω || 4 μηδὲν : μηδενὶ E,PF,SΩ

1. Cf. *In Cant.* V (*GN* 6, p. 152, 10 = *PG* 44, 869 C).
2. Cf. *In inscr. Ps.*, I, 7 (*GN* 5, p. 48, 1 = *PG* 44, 461 A).
3. Le mot προσπάθεια désigne toute attache passionnée, toute affection désordonnée qui trouble la paix de l'âme. Cf. défin. d'Andro-

les biens qui suscitent le plus d'ardeur, lequel demeure à jamais tel qu'il est? Quelle vigueur juvénile? Quel don heureux de force et de beauté? Quelle richesse? Quelle gloire? Quelle puissance? Est-ce que toutes ces choses, après avoir fleuri un peu de temps, ne se sont pas écoulées, pour prendre dans leur ruine un surnom contraire? Qui a passé sa vie entière dans la jeunesse? A quoi la force a-t-elle été capable de résister jusqu'à la fin? La fleur de la beauté, est-ce que la nature ne l'a pas faite plus éphémère que les fleurs[1] mêmes qui apparaissent au printemps? Celles-ci du moins ont poussé des rejetons à la saison suivante, et, après avoir perdu leurs fleurs pour
276 C. un peu de temps, de nouveau ont retrouvé leur jeunesse, puis de nouveau s'en sont allées, puis de nouveau ont retrouvé leur somptuosité et montré pour une nouvelle année encore leur beauté de maintenant. Mais la fleur humaine, après l'avoir montrée une seule fois, au printemps de la jeunesse, la nature l'éteint ensuite, en la faisant disparaître dans l'hiver de la vieillesse[2]. Ainsi en va-t-il de tout le reste qui, après avoir trompé pour un temps les sens de la chair, a couru ensuite s'ensevelir dans l'oubli.

N'approcher de son âme aucune de ces choses changeantes

8. Puis donc que ces changements, conséquences d'une certaine nécessité de notre nature, attristent infaillible-ment l'homme passionnément atta-ché[3], il n'est qu'un seul moyen d'échapper à ces maux : c'est de n'approcher de son âme aucune de ces choses changeantes, mais de s'éloigner autant que possible du

nicus de Rhodes : ἐπιθυμία δεδουλωμένη, citée par Joan. von Arnim, *St. V. Fr.*, III, n° 397. Cf. *De Virg.*, VI, 1, 28 ; VIII, 24.32 ; IX, 1, 4 ; XI, 2, 17 et 3, 8. Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles* (*SC* 92, p. 55 et 565).

βίον τὸν ἐμπαθῆ τε καὶ σάρκινον ὁμιλίας, μᾶλλον δὲ καὶ τῆς πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἑαυτοῦ συμπαθείας ἔξω γενέσθαι, ὡς ἂν μὴ κατὰ σάρκα βιοὺς ὑπεύθυνος γένηται ταῖς ἐκ τῆς σαρκὸς συμφοραῖς. Τοῦτο δέ ἐστι τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ
10 ζῆν καὶ μιμεῖσθαι κατὰ τὸ δυνατὸν τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων πολιτείαν, ἐν ᾗ « οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται[a] », ἀλλ' ἔργον αὐτοῖς καὶ σπουδὴ καὶ κατόρθωμα τὸ θεωρεῖν τὸν πατέρα τῆς ἀφθαρσίας ἐστὶ καὶ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος τὴν ἰδίαν καλλωπίζειν μορφὴν διὰ τῆς ἐνδεχομένης
15 μιμήσεως.

9. Ταύτης οὖν τῆς διανοίας καὶ τῆς ὑψηλῆς ἐπιθυμίας συνεργόν, καθὼς τῇ γραφῇ δοκεῖ, καὶ *βοηθὸν*[a] τῷ ἀνθρώπῳ τὴν παρθενίαν δεδόσθαι φαμέν. Καὶ ὥσπερ τῶν

7 τὸ ἑαυτοῦ : τῷ ἑαυτῷ Ω || συμπαθείας : συνηθείας Ω προσπαθείας F,C || 8 γένηται : γένοιτο SΩ, Cavarnos || ἐκ om. Ω || 12 τὸ om. S || 13 ἐστὶ om. SΩ || 15 inscriptionem quinti capitis post μιμήσεως exhibet S.

9, 2 συνεργὸν : συν. ἢ S συν. ἢ Ω || δοκεῖ : σύνηθες ὀνομάζειν SΩ || καὶ om. SΩ

8 a. Lc 20,34-35. Matth. 22,30. Mc 12,25 9 a. Cf. Gen. 2,18

1. On a beaucoup prêté à Poseidonios : à la suite des ouvrages de K. Reinhardt (particulièrement de son *Kosmos und Sympathie*, Munich 1926), on avait coutume d'évoquer Poseidonios dès qu'on rencontrait le thème de la συμπάθεια ; trop souvent d'ailleurs tout devenait Poseidonios et Poseidonios menait à tout (note de Daniélou : *SC* 6, p. 86) ; mais, comme le remarque C.-J. de Vogel (*Greek Philosophy*, III, n° 1177 b), la notion apparaît avant lui, chez Chrysippe par exemple. Cf. A.-J. Festugière, *La Rév. d'H. Tr.*, I, p. 90 et M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 410. Sur la place réelle de Poseidonios dans le Moyen Stoïcisme, lire désormais la remarquable mise au point de M. Laffranque (*Poseidonios d'Apamée*, Paris 1964). Dans le présent passage, on assiste du moins à un curieux retournement, puisque, à l'intérieur de l'homme, il faut ruiner une « sympathie » qui existe hors de lui, de la terre au ciel, et entre les êtres terrestres eux-mêmes. Cf. texte identique, un peu antérieur, chez Basile, *Epist.* II, 2 : « Se retirer du monde, ce n'est pas en sortir corporellement, mais briser

commerce de cette vie toute passionnée et charnelle ; bien plus de se rendre étranger à toute sympathie[1] pour son propre corps, de peur qu'en vivant selon la chair, on en vienne à dépendre des vicissitudes qui naissent de la chair. Cela, c'est vivre par l'âme seule[2] et imiter[3], dans la mesure du possible, le mode de vie des puissances incorporelles « qui ne prennent ni femme, ni mari[a] » et dont l'œuvre, le soin, la perfection consistent à contempler le Père de l'incorruptibilité[4], et à embellir leur propre nature selon la beauté de l'archétype[5], en l'imitant[6] dans la mesure dont elles sont susceptibles[7].

Un art de vivre divinement dans la chair en imitant les anges

9. C'est donc pour réaliser cette pensée et ce désir sublimes que, disons-nous, la virginité fut donnée à l'homme, selon l'avis de l'Écriture, comme collaboratrice[8]

les liens de sympathie qui unissent l'âme au corps » (*PG* 32, 225 B = Courtonne I, p. 7). On peut se demander s'il n'y aurait pas en ces textes une influence de Plotin, *Ennéades*, I, 2, 3, 12 : « L'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée (συμπεφυρμένη) au corps, qu'elle est en sympathie (ὁμοπαθής) avec lui ; ... tandis qu'elle est bonne..., si elle n'est plus en sympathie (μήτε ὁμοπαθής) avec lui ».

2. On retrouve cette expression μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν chez Philon : *Her.*, 82 ; *Mos.*, I, 29.

3. Imitation au second degré : l'homme vivant par l'âme seule, dans la virginité, imite les anges, lesquels imitent Dieu. Sur l'imitation des anges par la virginité, cf. XIV, 4, 19 ; IV, 9, 7.

4. Cf. II, 1, 3 (Père incorruptible) ; II, 3, 2 (Père des Esprits).

5. Cf. X, 2, 22 ; XII, 2, 9.

6. Contemplation et imitation (θεωρεῖν : lin. 13 ; μίμησις : 15). On ne dit pas encore que la vision est transformante.

7. Réserve que Platon introduit quand il traite des rapports de l'homme avec le divin : *Timée*, 69 a ; 90 c (« dans la mesure où la nature humaine peut (ἐνδέχεται) participer à l'immortalité »). *Rép.*, VI, 501 C. Le κατὰ τὸ δυνατόν (lin. 10) nuance d'ordinaire chez Platon l'assimilation à Dieu (ὁμοίωσις θεῷ) : *Théétète*, 176 b.

8. Cf. XX, 1, 10.

λοιπῶν ἐπιτηδευμάτων τέχναι τινὲς πρὸς τὴν ἑκάστου
5 τῶν σπουδαζομένων ἀπεργασίαν ἐπενοήθησαν, οὕτω μοι
277 C. δοκεῖ καὶ τὸ τῆς παρθενίας ἐπιτήδευμα τέχνη τις εἶναι
καὶ δύναμις τῆς θειοτέρας ζωῆς πρὸς τὴν ἀσώματον φύσιν
τοὺς ἐν σαρκὶ ζῶντας ὁμοιοῦσθαι διδάσκουσα.

Κεφάλαιον ε'

Ὅτι προηγεῖσθαι χρὴ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπάθειαν τῆς σωματικῆς καθαρότητος.

Πᾶσα γάρ ἐστι σπουδὴ τοῦ τοιούτου βίου, ὅπως μὴ τὸ ὑψηλὸν τῆς ψυχῆς διὰ τῆς ἐπαναστάσεως τῶν ἡδονῶν ταπεινωθείη, καὶ ἀντὶ τοῦ μετεωροπορεῖν καὶ εἰς τὰ ἄνω

5 ἀπεργασίαν : ἐπ. E,PF,BKC, S || 8 διδάσκουσα : -σαν Ω παρασκευάζουσα PF.

Titulus || σωματικῆς : ἐν σώματι PF, sed σωματικῆς in indice cap. habent PF

1 σπουδὴ : ἡ σπ. SΩ || 2 ψυχῆς : ζωῆς Ω || τῶν om. Ω || 3 ταπεινωθείη : -θῇ Ω || μετεωροπορεῖν : -πολεῖν S

a. Cf. Gen. 2,18

1. GNys. joue ici sur le mot βοηθός qui, dans *Gen.* 2, 18, s'entend de la femme donnée à l'homme : non seulement il s'écarte de l'exégèse philonienne qui l'applique à la sensation et aux passions (*Leg.* II, 5), mais il pousse le paradoxe jusqu'à y voir une allusion à la virginité. MÉTHODE D'OLYMPE annonçait déjà en quelque manière cette interprétation (*Banquet*, III, 8, 53 ; *SC* 95, p. 110 = *GCS* 27, p. 37, 6) puisqu'il voit, dans cette « aide », les âmes vierges, épouses du Christ.

2. Le *cod.* Ω est le seul à avoir conservé la leçon ἀπεργασίαν qui s'impose pour le sens de la phrase ; mot fréquent chez GNys. v. g. *De perf.* (*GN* 8, 1, p. 196, 5 = *PG* 46, 272 A) ; *Epist.* XVII, 21 (*GN* 8, 2, p. 56, 7 = *PG* 46, 1064 D) ; *C. Eun.*, I, 244 (*GN* 1, p. 98 = *PG* 45, 325 B). Le seul exemple de ἐπεργασία que je connaissais chez GNys. (*In Eccl.*, II ; *PG* 44, 640 C), signalé par le *PGL* de Lampe, disparaît avec l'édition critique de P. ALEXANDER : *In Eccl.*, II (*GN* 5, p. 303, 16). De même ἀπεργάζεσθαι l'emporte, chez GNys. sur ἐπεργάζεσθαι, dans la proportion de 30 contre 1.

3. Cf. « l'art de guérir les âmes », c'est-à-dire la « Philosophie » : XXIII, 2, 28.

et comme « aide[1-a] ». Et de même que certains arts, dans les autres professions, ont été inventés pour mener à bien[2] chacune des tâches poursuivies, ainsi, me semble-t-il, la profession de virginité est un art[3] et une science[4] de
277 C. vie divine, apprenant à ceux qui vivent dans la chair à devenir semblables à la nature incorporelle.

Chapitre V

Il faut faire plus de cas de l'impassibilité[5] de l'âme que de la pureté du corps.

Car c'est là tout le soin d'un tel genre de vie[6], empêcher que la cime de notre âme ne soit abaissée par l'insurrection des voluptés, et que notre intelligence, au lieu de cheminer dans les hauteurs[7] et de regarder vers les choses d'en haut[8],

4, On ne s'étonnera pas de voir jumelés ces deux mots τέχνη et δύναμις. J. SOUILHÉ (*Étude sur le terme* Δύναμις *dans les dialogues de Platon*, Paris, 1919, p. 114 s.) signalait que très souvent dans le *Politique* (280 d, 281 b, 304 d, 304 e) δύναμις signifiait art, industrie, voire science. A moins qu'on ne veuille retrouver en ce terme un écho de la « puissance active » qui produit un changement en autrui ? Aristote donne précisément de cette δύναμις deux exemples, l'art de bâtir et l'art de guérir (*Metaphysica*, Δ, 12, 1019 a 15.17).

5. Sur l'« Apathie », cf. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 248 s. et H.-I. MARROU, Clément d'Alex., *Le Pédagogue* (*SC* 70, p. 114, notes 1 et 7).

6. Nous nous inspirons, pour les lignes 1-9, de la trad. du P. Th. CAMELOT dans *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris 1944, p. 50.

7. Cf. IV, 2, 9. ORIGÈNE, *De princ.* I, 8, 4 (*GCS* 22, p. 103, 14 : δι' ἀρετῆς πτεροφυήσασαι μετεωροποῦσιν.

8. L'intelligence est sollicitée par deux pôles d'attraction, celui d'en haut, celui d'en bas : noter les mots ἄνω (lin. 3.14), ἀναβλέπειν (6.17), οὐράνιος et οὐρανός (12.13), μετεωροπορεῖν (3). L'attraction du pôle d'en bas est suggérée par le jeu des prépositions et des préverbes : κάτω (7.11), καταφέρεσθαι (5), συγκατασπᾶσθαι (13), ou la signification propre de certains mots : πίπτειν (5), ταπεινοῦσθαι et γήϊνος (3.17).

βλέπειν τὴν διάνοιαν ἡμῶν πρὸς τὰ σαρκὸς καὶ αἵματος
5 πάθη κατενεχθεῖσαν πεσεῖν. Πῶς γὰρ ἔτι δύναται πρὸς
τὸ συγγενές τε καὶ νοητὸν φῶς ἐλευθέρῳ ἀναβλέπειν τῷ
ὄμματι ἡ προσηλωθεῖσα κάτω τῇ ἡδονῇ τῆς σαρκὸς καὶ
τὴν ἐπιθυμίαν πρὸς τὰ ἀνθρώπινα πάθη κατασχολήσασα,
ὅταν [γὰρ] πρὸς τὰ ὑλώδη σχῇ τὴν ῥοπὴν ἐκ μοχθηρᾶς
10 τινος καὶ ἀπαιδεύτου προλήψεως ; Καθάπερ <γὰρ> οἱ τῶν
συῶν ὀφθαλμοὶ εἰς τὸ κάτω παρὰ τῆς φύσεως ἐστραμμένοι
τῶν οὐρανίων θαυμάτων ἀπείρως ἔχουσιν, οὕτως ἡ τῷ

6 ἀναβλέπειν : βλέπειν E ἀναβλέψαι S || 8 κατασχολήσασα : ἀπασχολήσασα PF || 10 γὰρ ante πρὸς (9) coll. codd.

1. Ce sont les passions qui sollicitent l'âme vers le bas : passions de la chair et du sang (4), passions humaines (8), voluptés en insurrection (2), volupté de la chair (7). GNys. restreint ici l'extension du mot πάθος et vise la sexualité révoltée contre l'esprit.

2. C'est le seul exemple, en ce traité, du vocabulaire de la parenté (συγγενής) avec Dieu. Cf. Hans von Balthasar, *Présence et, pensée*, p. 84 : « L'intimité des rapports que créait déjà la structure platonicienne de « participation » est accrue par l'apport stoïcien de la parenté avec la nature divine d'une part, l'apport évangélique de l'autre. » Platon : *Timée*, 90 a (l'homme, plante divine, dont les racines sont aux cieux) ; *Lois*, X, 899 d. Adler a malheureusement omis ce mot en son index des *St. V. Fr.* ; par contre Leisegang en signale de nombreuses attestations chez Philon : v. g. *Opif.*, 77 (« après avoir fait de l'homme son parent, par la raison..., Dieu... prépara tout dans le monde comme pour l'être vivant le plus familier et le plus cher »). Cf. exemples chez GNys. donnés par Ed. des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris 1964, p. 199-202.

3. Cf. P. Courcelle, « La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne » dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. XXXVI (1958), p. 72-95 ; « Variations sur le *Clou de l'âme* » dans *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht 1963, p. 38-40. La métaphore du clou (ἧλος) vient de Platon, *Phédon*, 83 d. On la retrouve chez Philon : *Poster.*, 61 ; *Somn.*, II, 213 (exemples non cités par Leisegang). Basile, *Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*, tit. et III (*PG* 31, 540 B. 546 B). GNys., *De Beat.*, VIII (*PG* 44, 1297 A) ; *V. Moysis*, II, 257 (*PG* 44, 409 C = *SC* 1 bis, p. 114) ; *De an. et res.* (*PG* 46, 97 B). P. Courcelle se demande s'il

ne tombe, entraînée dans les passions[1] de la chair et du sang. Comment peut-elle encore élever un regard libre vers la lumière intelligible à laquelle elle est apparentée[2], si elle s'est laissé clouer[3] en bas à la volupté de la chair, si elle applique son désir aux passions humaines, toutes les fois qu'elle incline[4] vers les biens matériels, par suite d'une « prénotion[5] » fallacieuse qui a manqué d'éducation ? Car de même que les yeux des porcs[6], tournés naturellement vers le bas, n'ont aucune expérience des merveilles célestes, ainsi l'âme, entraînée en bas avec le corps, ne pourra plus

n'y aurait pas une influence du *De regressu animae* de Porphyre sur GNys. et sur Ambroise.

4. Cf. VII, 1, 5 ; XI, 2, 12 ; XXIII, 3, 15. Cf. M. Harl, « L'image de la pesée : étude des mots ῥέπω et ῥοπή », dans *REG*, t. LXXIV (1961), p. xiii.

5. Le mot πρόληψις n'est pas fréquent chez GNys. Méridier (*Discours Cat.*, Préf., 3 ; p. 5) le traduit par « opinion préconçue ». Il apparaissait dans la *V. Moysis*, II, 157 (*PG* 44, 373 D). J. Daniélou (*Platonisme*, p. 136) traduisait « opinion formée par *induction* » (ἐκ προλήψεως δόξαν) mais, dans son édition (*SC* 1 bis, p. 79), il adopte une autre leçon (confirmée depuis par Musurillo : *GN* 7, 1, p. 84) et une nouvelle traduction : « notion (δόξαν) née de la perception (ἐκ προκαταλήψεως) ». Il semble que GNys. désigne ainsi non pas des notions innées (Chrysippe), mais les données de la perception sensible à l'état brut, avant que la raison ne les ait corrigées, interprétées, organisées. Cf. XI, 2, 7 : « Nos sens n'ont pas été exercés à discerner... » etc.

6. Faut-il voir là un souvenir du *Timée*, 91e ? Les quadrupèdes ont « leurs membres antérieurs et leurs têtes inclinés vers la terre, attirés par leur affinité avec elle », parce qu'ils accueillent — par la métempsychose — les âmes qui « n'usent en rien de la philosophie » et ne considèrent pas les objets célestes. Cf. Plutarque, *Quaest. convivalium*, IV, 53 (*Moralia*, t. IV, p. 145) et un *Physiologus* copte édité par Arn. Van Lantschoot : « Les yeux du porc, leur nature... est telle, qu'ils regardent nécessairement vers le sol en tout moment, n'ayant aucunement la faculté de regarder jamais en haut vers le ciel. Il en est de même de l'âme amollie par les passions... », etc. (« A propos du Physiologus », dans *Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum*, Washington 1950, p. 359).

σώματι συγκατασπασθεῖσα ψυχὴ οὐκέτι πρὸς τὸν οὐρανὸν
καὶ τὰ ἄνω κάλλη βλέπειν δυνήσεται, πρὸς τὸ ταπεινὸν
15 καὶ κτηνῶδες τῆς φύσεως ἐπικύπτουσα. Ὡς ἂν οὖν μάλιστα
ἡμῖν ἐλευθέρα καὶ ἄνετος ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν θείαν τε καὶ
μακαρίαν ἡδονὴν ἀναβλέποι, πρὸς οὐδὲν τῶν γηΐνων
ἑαυτὴν ἐπιστρέψει οὐδὲ τῶν νενομισμένων κατὰ τὴν τοῦ
κοινοῦ βίου συγχώρησιν ἡδονῶν μεταλήψεται, ἀλλὰ μετα-
20 θήσει τὴν ἐρωτικὴν δύναμιν ἀπὸ τῶν σωματικῶν ἐπὶ τὴν
278 C. νοητήν τε καὶ ἄϋλον τοῦ καλοῦ θεωρίαν. Πρὸς τὴν τοιαύτην
τοίνυν τῆς ψυχῆς διάθεσιν ἡ παρθενία τοῦ σώματος ἡμῖν
ἐπενοήθη, ὡς ἂν μάλιστα λήθην καὶ ἀμνηστίαν ἐμποιήσειε
τῇ ψυχῇ τῶν ἐμπαθῶν τῆς φύσεως κινημάτων, μηδεμίαν
25 ἀνάγκην ἐπάγουσα πρὸς τὰ ταπεινὰ τῆς σαρκὸς ὀφλήματα
349 M. καταγίνεσθαι. Ἐλευθερωθεῖσα γὰρ ἅπαξ τῶν τοιούτων
χρεῶν οὐκέτι κινδυνεύει μὴ τῷ κατ' ὀλίγον προσεθισμῷ
περὶ τὰ δοκοῦντα νόμῳ τινὶ φύσεως συγκεχωρῆσθαι ἐν

18 ἐπιστρέψει : -στρέφει Ω || 19 μεταθήσει : μετατίθησι BKC μέθησι Ω || 23 ἐμποιήσειε : -ήση E -ήσει B, Ω -οῦσα S || 24 τῇ : ἐν τῇ E, B, Ω || 25 ὀφλήματα : ὀφειλήματα SΩ || 27 κινδυνεύει : -νεύσει SΩ || 28 περὶ τὰ δοκοῦντα νόμῳ τινὶ : τῆς BKC

1. Cf. Philon, *Leg.*, III, 111 : « La faculté irrationnelle et sensible est une chose bestiale » (κτηνῶδες). *Cher.*, 70. *Somn.*, II, 267. Cf. textes de GNys. cités par F. Floëri et P. Nautin, *Homélies Pascales*, III : *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*, *SC* 48, p. 89.

2. Reprise audacieuse du même vocabulaire : ἡδονή (lin. 17.30). L'âme sollicitée par le pôle d'en haut et d'en bas, ne peut rester immobile ; elle doit se tourner vers l'un ou l'autre : cf. ἐπιστρέψει (18) μεταλήψεται (19).

3. Apparition du thème de la contemplation. Cf. VI, 1, 7 ; X, 2, 9 ; XI, 1, 25 ; X, 1, 35.

4. Il est intéressant de voir comment l'auteur du titre du Ch. V s'est inspiré de cette phrase. Cf. de même XX, 1, 10 : « La virginité corporelle est une collaboratrice et une pourvoyeuse du mariage intérieur et spirituel. »

5. Et non pas « conçue par nous » : M.-J. Rouët de Journel,

regarder vers le ciel et les beautés d'en haut, du fait de son penchant pour ce qu'il y a de bas et de bestial[1] dans la nature. Et donc, afin de pouvoir, libre et dégagée le plus possible, lever les yeux vers la volupté[2] divine et bienheureuse, notre âme ne se tournera vers aucun des biens terrestres et ne prendra point sa part des voluptés dont l'usage est permis dans la vie commune ; mais elle détournera des biens corporels sa puissance d'aimer pour la reporter sur la contemplation[3] intellectuelle et imma-
278 C. térielle du Beau. Ainsi donc la virginité corporelle[4] a été conçue à notre avantage[5], pour favoriser une telle disposition d'âme, afin de mettre le plus possible[6] en elle un oubli[7] et une amnésie des mouvements passionnels de la nature, puisqu'elle n'entraîne aucune nécessité de s'occuper des dettes viles[8] de la chair. Car une bonne fois libérée de telles obligations, il n'y a plus de danger que, sous une accoutumance[9] progressive à des choses qui semblent permises[10] par une loi de nature, elle en vienne

Textes ascétiques des Pères de l'Église, Fribourg 1947, n° 333, p. 139. Ἐπινοεῖν est souvent pris au sens fort d'« inventer ».

6. Insistance sur le ὡς μάλιστα (lin. 15.23).

7. Cf. *In Cant.*, (*GN* 6, p. 25, 17 = *PG* 44, 773 A). Philon, *Mutat.*, 174.

8. A rapprocher du ch. VIII, 22, où le mot et le contexte font allusion à *I Cor.* 7, 3, Grégoire préférant ὄφλημα à ὀφειλή. Noter la nuance péjorative de l'adjectif, dans les deux cas.

9. GNys. redoute les effets de l'accoutumance (προσεθισμός) : VI, 1,8 ; IX, 1, 4. Il ne croit pas à un usage modéré du mariage qui se puisse concilier avec la contemplation : le danger lui paraît même d'autant plus redoutable qu'il s'agit de choses non point mauvaises, mais légitimes ; aussi, pour épargner à l'âme qu'elle ne se laisse gagner par la sensibilité et la chair, au point de devenir étrangère à la volupté divine (lin. 29), il conseille un renoncement absolu (19.26).

10. Cf. συγχωρεῖσθαι : VIII, 41 ; IX, 1, 25 et συγχώρησις : V, 191 L'usage du mariage est légitime, dans la pensée de GNys., puisqu'i. est conforme aux lois d'une nature telle qu'elle existe concrètement depuis le péché d'Adam, intégrée dans le plan de Dieu : d'où l'accent mis sur la φύσις, même s'il s'y mêle parfois une nuance peu favorable (lin. 15.24.28).

ἀποστροφῇ καὶ ἀγνοίᾳ τῆς θείας τε καὶ ἀκηράτου γένηται
30 ἡδονῆς, ἣν μόνη καρδίας καθαρότης τοῦ ἐν ἡμῖν ἡγεμονικοῦ θηρεύειν πέφυκεν.

Κεφάλαιον ϛ'

Ὅτι Ἠλίας καὶ Ἰωάννης τῆς ἀκριβείας τοῦ βίου τούτου ἐπεμελήθησαν.

1. Διὰ τοῦτό μοι δοκεῖ καὶ ὁ μέγας ἐν προφήταις Ἠλίας καὶ ὁ « ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλιοῦ[a] » μετ' ἐκεῖνον ἐπιδημήσας τῷ βίῳ, οὗ « μείζων οὐδεὶς ἐν γεννητοῖς γυναικῶν[b] », εἴπερ τι καὶ ἕτερον ἡ κατ' αὐτοὺς ἱστορία παραδηλοῖ δι'
5 αἰνίγματος, τοῦτο μάλιστα τῷ ἰδίῳ δογματίζειν βίῳ τὸ

29 γένηται : γενέσθαι S || 30 καρδίας : καρδία BKC,S || καθαρότης : καθαρότητος BKC διὰ καθαρότητος S || 31 μακάριοι γὰρ οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται post πέφυκεν add. SΩ.
Titulus || ὅτι usque ad ἐπεμελήθησαν : Ἠλιοῦ καὶ Ἰωάννου μνήμη S || τοῦ βίου om. KC.
1, 4 δι' : δὲ δι' Ω

1 a. Lc 1,17 b. Lc 7,28

1. Mot du vocabulaire stoïcien : Zénon et Chrysippe plaçaient d'ailleurs l'ἡγεμονικόν dans le cœur (C.-J. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, III, n° 948-950). Sur l'emploi de ce mot chez Origène et sur la trad. de Rufin, importante étude de K. RAHNER, « Joannes *in principali cordis Jesu* requievisse dicatur : *Cœur de Jésus* chez Origène » ? dans *RAM*, t. XV (1934), p. 171-174. Nous préférons traduire « faculté maîtresse » ou « faculté souveraine » plutôt que « sommet de l'âme » (J. DANIÉLOU : *V. Moysis*, II, 215 ; *SC* 1bis, p. 101). Cf. H.-C. GRAEF, « L'image de Dieu et la structure de l'âme » dans *Vie Spir., Suppl.*, t. V (1952), p. 337-339 : étude très dense sur l'ἡγεμονικόν chez les Pères ; récemment, LAMPE, *PGL*.

2. MÉRIDIER signale comme un atticisme la construction de πέφυκε avec un infinitif, et au sens personnel (*L'influence de la seconde Sophistique*, p. 81). Cf. *De hom. op.*, XII. XXX (*PG* 44, 164 C. 248 D ; *SC* 6, p. 133.238). *De Virg.*, XVIII, 4, 2.

3. Cf. P. CHANTRAINE, *Études sur le Vocabulaire grec*, Paris 1956 : « Quelques termes... du vocabulaire. de la chasse », p. 76-79 et 82-83.

à une aversion et à une ignorance de la volupté divine et sans mélange, que seule la pureté du cœur, en nous la faculté maîtresse[1], est de nature[2] à poursuivre[3].

Chapitre VI

Élie et Jean ont pratiqué la stricte discipline de ce genre de vie.

Les exemples d'Elie et de Jean

1. C'est pourquoi, me semble-t-il, le grand prophète Élie[4] et celui qui vint en cette vie après lui[5] « dans l'esprit et la force d'Élie[a] », tel qu'« il n'en est pas de plus grand parmi les fils des femmes[b] », ces deux hommes par leur genre de vie propre, sans compter d'autres leçons que leur histoire donne à entendre par énigme, ont enseigné avant tout, à celui qui vaque

L'auteur montre que le verbe θηρεύειν, au présent, signifie « donner la chasse à », mais, à l'aoriste, « capturer ». Cette constatation se vérifie encore en VIII, 35 et XVII, 1, 4.

4. Cf. *Élie le prophète* (*Études Carmélitaines*, 2 vol., 1956) : « Élie chez les Pères latins » (P. HERVÉ DE L'INCARNATION) ; « Le souvenir d'Élie chez les Pères grecs » (G. BARDY) ; « Le culte du prophète Élie dans l'Église chrétienne » (B. BOTTE). Cf. aussi K. WESSEL, art. *Elias*, dans *RLAC*, IV, 1141-1163. MÉTHODE D'OLYMPE, *Banquet*, X, 3, 7 (*SC* 95, p. 292 = *GCS* 27, p. 124, 22) : Élie, fuyant devant la femme Jézabel (volupté), vint s'abriter sous un buisson d'épine (arbre de chasteté). ATHANASE, *V. Antonii*, VII (*PG* 26, 853 B) : Élie, type du solitaire. GNys., *In Cant.*, III.VII.X.XV (*GN* 6, p. 74. 222.295.452.453 = PG 44, 812 B.924 A.980 C.1104 D.1105 B) ; *In fratrem Bas.*, V.XV (Stein, p. 10.32 = *PG* 46, 793 B.804 B) ; *De Meletio* (*PG* 46, 857 C.860 C) ; *V. Greg. Thaum.*, (*PG* 46, 932 D).

5. Sur Jean-Baptiste, cf. ORIGÈNE, *Hom. in Gen.*, XI, 1 (*GCS* 29, p. 101, 25 = *SC* 7, p. 196). EUSÈBE, *Dem. Evang.*, IX, 5, 2 (*GCS* 23, p. 413, 31). CYR. DE JÉRUSALEM, *Cat.*, III, 6 (*PG* 33, 436). GNaz., *In Bas.*, XXIX, 2 (*PG* 36, 536 B ; Boulenger, p. 123) : « Élie et Jean, ces parfaits philosophes ». GNys., *In Cant.*, V (*GN* 6, p. 154, 8 = *PG* 44, 872 B) : Jean est la tourterelle dont la voix crie dans le désert. *In fratrem Bas.*, XIII (Stein, p. 26 = *PG* 46, 801).

χωρισθῆναι τῆς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ἀκολουθίας τὸν τῇ θεωρίᾳ τῶν ἀοράτων ἀποσχολάζοντα, ὡς ἂν μὴ ταῖς τοιαύταις ἀπάταις ταῖς διὰ τῶν αἰσθήσεων γινομέναις προσεθισθεὶς σύγχυσίν τινα καὶ πλάνην πάθοι περὶ τὴν τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ κρίσιν. Ἀμφότεροι γὰρ εὐθὺς ἐκ νέων ἀπεξενώθησαν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς καὶ οἷον ἔξω τῆς φύσεως
279 C. ἑαυτοὺς ἔστησαν τῇ τε περὶ τὴν βρῶσιν καὶ πόσιν ὑπεροψίᾳ τῆς συνήθους καὶ νενομισμένης τροφῆς καὶ τῇ κατὰ τὴν ἔρημον διαγωγῇ, ὡς καὶ τὴν ἀκοὴν ἀπεριήχητον, καὶ ἀμετεώριστον αὐτοῖς φυλαχθῆναι τὴν ὄψιν, καὶ τὴν γεῦσιν ἁπλῆν τε καὶ ἀπραγμάτευτον διαμεῖναι, ἐκ τοῦ προστυχόντος ἑκατέροις πληρουμένης τῆς χρείας. Ἐντεῦθεν εἰς πολλὴν εὐδίαν καὶ γαλήνην ἀπὸ τῶν ἔξωθεν θορύβων κατέστησαν καὶ διὰ τοῦτο εἰς τοσοῦτον μέγεθος τῶν θείων χαρισμάτων ἐπήρθησαν, ὅσον περὶ ἑκατέρου τούτων μνημονεύει ὁ λόγος. Ἠλίας μὲν γὰρ καθάπερ ταμίας τις τῶν τοῦ θεοῦ δωρεῶν καταστὰς τὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ χρείας κατ' ἐξουσίαν καὶ ἀποκλείειν τοῖς ἁμαρτάνουσι καὶ ἀνιέναι τοῖς μετανοοῦσι[c] κύριος ἦν· τὸν δέ γε Ἰωάννην τοιοῦτον μέν τι θαυματοποιῆσαι οὐδὲν ἡ θεία φησὶν ἱστορία,

7 ἀποσχολάζοντα : σχολάζοντα SΩ || ταῖς om. Ω || 10 εὐθὺς om. F || 12 ἑαυτοὺς : αὐτοὺς Ω || τῇ : τῆς Ω || τε om. PF,S || 15 ἀμετεώριστον : ἀπλάνητον SΩ, Cavarnos || φυλ. : φυλ. καὶ E,PF,BKC || τὴν² om. PF || 18 εὐδίαν : εὐοδίαν Ω || 22 τὰς om. Ω || 23 ἀποκλείειν : -κλίνειν Ω || 24 γε om. PF, SΩ || τοιοῦτον : τοιοῦτο S || 25 μέν τι : μέντοι Ω

c. Cf. III Rois 17,1 ; 18,41-45

1. Cf. VII, 3, 12 ; XI, 1, 2.

2. Cf. J. Daniélou, « Ἀκολουθία chez Grégoire de Nysse » dans *RSR*, t. XXVII (1953), p. 219-249.

3. Cf. Jérôme, *Epist.* LVIII, 5, 3 : « Nous avons comme chefs de file de notre profession les Paul, les Antoine, les Julien, les Hilarion, les Macaire, et, pour en revenir à l'autorité des Écritures, le premier d'entre nous est Élie, Élisée est nôtre, nos guides sont les fils des Prophètes qui habitaient la campagne et le désert » (*CSEL* 54, p. 534, 6 = trad. Labourt, III p. 79). Ambroise, *De fuga*, VI, 34

à la contemplation de l'invisible[1], qu'il doit se tenir à l'écart de l'engrenage[2] de la vie humaine, de peur que l'accoutumance à de telles illusions qui lui viennent par les sens ne l'induise en confusion et en erreur, quand il s'agit de juger du vrai bien. Car tous les deux, dès leur jeunesse, s'exilèrent de la société des hommes et s'établirent en quelque sorte hors de la nature, par leur dédain du régime habituel et normal en matière de nourriture et
279 C. de boisson, ainsi que par leur mode de vie dans le désert[3], au point de protéger leurs oreilles contre les bruits d'alentour[4], de retenir leurs yeux de divaguer[5], de garder leur goût simple et sans recherche, en contentant leurs besoins, l'un et l'autre, d'une nourriture de rencontre. C'est ainsi qu'ils s'établirent dans un calme et une sérénité[6] parfaite, loin du tumulte extérieur, et par là s'élevèrent si haut dans les grâces divines que, pour chacun d'eux, l'Écriture en fait mémoire. Élie en effet, établi comme une sorte d'intendant des dons divins, était maître absolu de fermer aux pécheurs l'usage de ces biens célestes et de les ouvrir[7] aux repentants[c] ; quant à Jean, le récit divin ne dit en rien qu'il ait accompli de semblables merveilles, mais

(*CSEL* 32, 2, p. 190, 14) : « Desertum fuga est bona ad quod fugit Helias, Helisaeus, Iohannes Baptista. » Sur la spiritualité du Désert, cf. Cl. Lialine, art. *Érémitisme*, dans *DSpir*, IV, 936-953. Cf. L. Bouyer, *La Vie de saint Antoine*, 1950, p. 99 s. sur le sens de l'anachorèse.

4. C'est chez GNys. que le mot ἀπεριήχητος semble apparaître pour la première fois : cf. Lampe, *PGL*.

5. Cf. *In 40 Mart.* (*PG* 46, 773 B). Ce mot semble apparaître avec Basile (Lampe, *PGL* : ἀμετεώριστος) : *M. Ascet.*, *PR* CXCVII et CCI (*PG* 31, 1213 A.1216 C) ; *Epist.* CCVII, 3 (*PG* 32, 764 A). Il caractérise l'attitude du désir ou de l'intellect, concentré sur Dieu, dans la prière.

6. Cf. XXIII, 6, 23. Chez Philon, ces deux mots εὐδία et γαλήνη sont souvent associés (*Indices* de Leisegang).

7. Allusion au pouvoir qu'avait Élie sur la sécheresse et la pluie.

περισσότερον δὲ ἢ κατὰ πάντα προφήτην[d] τὸ ἐν αὐτῷ χάρισμα παρὰ τοῦ τὰ κρυπτὰ βλέποντος μεμαρτύρηται· τάχα ὅτι καθαράν τε καὶ ἀμιγῆ πάσης ὑλικῆς προσπαθείας τὴν ἑαυτῶν ἐπιθυμίαν ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος τῷ
30 κυρίῳ ἀνέθηκαν, οὔτε εἰς τέκνων στοργὴν οὔτε εἰς γυναικῶν φροντίδα οὔτε εἰς ἄλλο τι τῶν ἀνθρωπίνων ἀπασχολήσαντες· οἵ γε μηδὲ τῆς καθ' ἡμέραν ἀναγκαίου τροφῆς πρέπειν ἑαυτοῖς ὑπολαβόντες τὴν μέριμναν[e] τῆς τε τῶν ἐνδυμάτων σεμνότητος κρείττους ἐπιδειχθέντες ἐκ τῶν ἐπιτυχόντων
35 ἑαυτοῖς τὰς χρείας ἀπεσχεδίαζον, ὁ μὲν « δέρμασιν αἰγείοις[f] », ὁ δὲ « καμήλου θριξὶ[g] » σκεπαζόμενος, οὐκ ἂν εἰς ἐκεῖνο τὸ μέγεθος, ὡς οἶμαι, φθάσαντες, εἰ ταῖς τοῦ σώματος ἡδυπαθείαις ὑπὸ τοῦ γάμου κατεμαλάχθησαν. Ταῦτα δὲ
280 C. οὐχ ἁπλῶς, ἀλλά, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος[h], εἰς « νου-
40 θεσίαν ἡμῶν ἀναγέγραπται », ἵνα πρὸς τὸν ἐκείνων βίον καὶ τὸν ἑαυτῶν κατευθύνωμεν. Τί οὖν ἐκ τούτων μανθάνομεν ; Τὸ καθ' ὁμοιότητα τῶν ἁγίων ἀνδρῶν μηδενὶ τῶν βιωτικῶν πραγμάτων προσασχολεῖν τὴν διάνοιαν τὸν

26 ἢ om. KC || 30 γυναικῶν : -κὸς SΩ || 31 ἀπασχολήσαντες : ἀσχ. SΩ || 32 ἀναγκαίου : -καίας PF,S || 33 ὑπολαβόντες : -λαμβάνοντες E, P -λαμβάνειν BKC || τε : δὲ Ω || 35 ἀπεσχεδίαζον : ἐπεσχεδίαζον P || αἰγείοις : αἰγίοις E αἰγὸς Ω || 36 θριξὶ : τριχὶ Ω || σκεπαζόμενος : σκεπόμενος K || 38 κατεμαλάχθησαν : -μαλακίσθησαν KC || 39 οὐχ ἁπλῶς ἀλλά om. SΩ

d. Cf. Matth. 11,9. Lc 7,26 e. Cf. Matth. 6,31 f. Héb. 11,37 g. Matth. 3,4. Mc 1,6 h. I Cor. 10,11

1. Cf. *De prof. chr.* (*GN* 8, 1, p. 133, 20 = *PG* 46, 241 C). Basile, *Epist.* CLXXXVIII, 10 et CCXXVI, 1 (*PG* 32, 681 A.844 B) : formule désignant le Christ.
2. Cf. *In fratrem Bas.*, XIII (Stein p. 26 = *PG* 46, 801 B).
3. Cf. XVIII, 3, 1.2.
4. Cf. Basile, *Epist.* II, 2 : « Ni souci de nourriture, ni préoccupation de vêtements ne distraient son âme, mais, comme il a du loisir du côté des soucis terrestres, c'est tout son zèle qu'il transporte à l'acquisition des biens éternels » (*PG* 32, 228 B = Courtonne I, p. 8). C'est l'application du précepte du Seigneur (*Matth.* 6, 25-34), comme le rappelait Basile, *Reg. Morales*, XLVIII, 4 (*PG* 31, 769), mais il est possible qu'on ait là aussi un vestige de la tradition cynico-stoïcienne, telle qu'elle s'était fixée dans l'image légendaire de Diogène.
5. Cf. *In fratrem Bas.*, V (Stein, p. 10 = *PG* 46, 793 A) ; *In Cant.*, VII (*GN* 6, p. 222, 17 = *PG* 44, 924 A) et XV (p. 452, 9 = 1104 D). Il n'est pas fait mention de « toisons de chèvres » en *IV Rois* 1, 8, mais déjà Clément de Rome introduisait le nom d'Élie dans ce verset de l'Épître aux Hébreux (*I Epist. ad Cor.*, XVII, 1 dans *Patres Apostolici*, I, p. 122, 6).

celui qui voit les choses cachées[1] a rendu témoignage que la grâce lui fut accordée plus abondamment[2] qu'à aucun autre prophète[d] ; tout cela, peut-être, parce que l'un et l'autre, du début jusqu'à la fin, ont offert[3] au Seigneur leur désir pur et net de toute attache passionnée pour la matière, sans s'occuper ni de tendresse pour des enfants, ni de soucis d'épouses, ni d'aucun autre sentiment humain. Persuadés en fait qu'il ne leur convenait pas de se préoccuper[e] même de la nourriture nécessaire à chaque jour, et s'étant montrés supérieurs à la dignité empruntée des vêtements[4], ils improvisaient avec des moyens de fortune ce dont ils avaient besoin, se couvrant l'un de « toisons[5] de chèvres[f] », l'autre de « poils de chameaux[g] » : ceux-ci, je pense, ne seraient pas arrivés les premiers à de telles hauteurs s'ils s'étaient laissés amollir par les voluptés corporelles dans le mariage. Ce n'est pas sans intention,
280 C. mais, comme dit l'Apôtre[h], « c'est pour notre instruction que ces choses ont été écrites », afin que nous dirigions tout droit notre vie selon la leur. Quelle leçon en tirer ? Qu'à la ressemblance de ces hommes saints, il ne doit occuper sa pensée d'aucune des affaires du siècle, celui qui

352 M. ἐπιθυμοῦντα τῷ θεῷ συναφθῆναι. Οὐδὲ γάρ ἐστι δυνατὸν
45 τὸν εἰς πολλὰ τῇ διανοίᾳ διαχεόμενον πρὸς θεοῦ κατα-
νόησιν καὶ ἐπιθυμίαν εὐθυπορῆσαι.

2. Δοκεῖ δέ μοι δι' ὑποδείγματος ἐναργέστερον ἂν παρα-
στῆσαι τὸ περὶ τούτων δόγμα. Ὑποθώμεθα γάρ τι ὕδωρ
ἐκ πηγῆς προχεόμενον εἰς διαφόρους ἀπορροὰς κατὰ τὸ
συμβὰν διασχίζεσθαι. Οὐκοῦν ἕως ἂν οὕτω φέρηται, εἰς
5 οὐδὲν τῶν πρὸς τὴν γεωργίαν χρησίμων ἐπιτήδειον ἔσται,
τῆς εἰς πολλὰ διαχύσεως ὀλίγον τὸ ἐν ἑκάστῳ καὶ ἀδρανὲς
καὶ δυσκίνητον ὑπὸ ἀτονίας ποιούσης· εἰ δέ τις πάσας
αὐτοῦ τὰς ἀτάκτους ἀπορροὰς συναγάγοι καὶ εἰς ἓν ῥεῖθρον
τὸ πολλαχῇ τέως διεσκεδασμένον ἀθροίσειεν, εἰς πολλὰ
10 ἂν τῶν βιωφελῶν καὶ χρησίμων ἀθρόῳ καὶ συντεταμένῳ
τῷ ὕδατι χρήσαιτο. Οὕτω μοι δοκεῖ καὶ ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώ-
πινος, εἰ μὲν πανταχοῦ διαχέοιτο πρὸς τὸ ἀρέσκον ἀεὶ τοῖς
αἰσθητηρίοις ῥέων καὶ σκεδαννύμενος, μηδεμίαν ἀξιόλο-

44 ἐστι : ἐ. διαμεῖναι Ω || 45 τὸν om. KC,SΩ || τῇ διανοίᾳ : τὴν διάνοιαν S || διαχεόμενον : καταχ. S χεόμενον Ω || 46 post εὐθυπ. incipit caput ζ' cum inscriptione : ὁτι τὸν εἰς πολλὰ τὴν ψυχὴν μεριζόμενον τελειωθῆναι οὐ δυνατόν S.

2, 1 παραστῆσαι : παραστῆναι E,B,Ω || 2 τὸ τοῦ ὕδατος ὑπόδειγμα, τοῦ διὰ τὸ εἰς πολλὰ διαχεῖσθαι ἀνονήτου ὄντος, συναγομένου δὲ εἰς ἓν καὶ εἰς πολλὰ δυναμένου χρησιμεῦσαι post δόγμα add. KC || 4 φέρηται : διαφ. Ω || 6 ὀλίγον : τὸ ὀλίγον BKC || 7 ἀτονίας : ἀτοπίας S || 9 διεσκεδασμένον : ἐσκεδ. SΩ || 10 συντεταμένῳ : -ταγμένῳ SΩ || 13 ῥέων : διαρρέον F || μηδεμίαν : μ. ἂν Cavarnos

1. La fuite du monde et la recherche de la solitude favorisent une certaine présence à soi-même, qui, dans la pensée de GNys. et des Pères, est un moyen de se rendre présent à Dieu, l'unique nécessaire (cf. lin. 7.19.30). CASSIEN rapporte l'opinion de certains moines sur « l'éloignement et le secret du désert, où les entretiens avec Dieu se font plus familiers et l'union plus intime » (*Conl.*, II, 2 ; *CSEL* 13, p. 40 = *SC* 42, p. 112).

2. Cf. VI, 2, 30. Insistance sur la route droite : κατευθύνειν (VI, 1, 41) ; εὐθεῖα (VI, 2, 32.35).

3. Les nombreux mots se rattachant à χεῖν servent à orchestrer

désire s'unir à Dieu[1]. Il n'est pas possible en effet à celui dont la pensée se répand sur beaucoup d'objets d'aller droit[2] à l'intelligence et au désir de Dieu.

Renoncer à la dispersion et se concentrer sur les réalités d'en haut

2. Il me semble qu'un exemple éclairerait notre opinion là-dessus. Supposons en effet une eau qui se répand[3] hors d'une source et qui se divise, selon l'occurrence, en plusieurs ruisseaux : aussi longtemps qu'elle est ainsi emportée, elle ne sera propre à aucun usage pour l'agriculture, car sa dispersion en de nombreuses directions fait qu'il ne s'en trouve en chaque endroit qu'une petite quantité, faible et lente à se mouvoir, en raison d'un débit peu intense. Mais si on rassemblait[4] tous ces ruisseaux désordonnés et si on ramassait en un seul courant ce qui jusqu'alors se dispersait de tous côtés, on se servirait pour une foule d'usages utiles à la vie de cette masse d'eau convergente. Ainsi, me semble-t-il, de l'intelligence humaine : si elle vient à se répandre de tous côtés, en coulant et se dispersant vers ce qui plaît à chaque instant aux sens, elle n'a aucune

ici le thème de la dispersion : προχεόμενος (VI, 2, 3) ; διαχεῖσθαι (VI, 1, 45 ; VI, 2, 12.21) ; διάχυσις (VI, 2, 6) ; ἀδιάχυτος (VI, 2, 16).

4. Remarquer ici les mots utilisés pour illustrer le thème de la concentration spirituelle : συνάγειν (lin. 8.16) ; ἀθροίζειν (9.15) ; συντείνειν (10) ; ἀνακαλεῖν (15) ; ἀθρόος (10). Le passage est manifestement inspiré par le *Phédon* : « Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser (ἀθροίζεσθαι) sur elle-même (καθ' αὑτήν) en partant de chacun des points du corps (πανταχόθεν)... à vivre entièrement détachée du corps » (67 c) ; cf. encore 70 a, avec συνηθροισμένη, et, dans le contexte immédiat, διασκεδασθεῖσα ; la philosophie recommande de dégager l'âme des sens, « de s'assembler, de se ramasser sur soi-même » (83 a). Cf. *Virg.*, III, 9, 6-9. Pour l'étude de ce thème du rassemblement par concentration sur soi, cf. H.-Ch. PUECH, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, 1962-63, p. 84-86.

γον δύναμιν σχεῖν πρὸς τὴν ἐπὶ τὸ ὄντως ἀγαθὸν πορείαν· εἰ δὲ πανταχόθεν ἀνακληθεὶς καὶ περὶ ἑαυτὸν ἀθροισθεὶς συνηγμένος καὶ ἀδιάχυτος πρὸς τὴν οἰκείαν ἑαυτῷ καὶ
281 C. κατὰ φύσιν ἐνέργειαν κινοῖτο, οὐδὲν τὸ κωλύον αὐτὸν ἔσται πρὸς τὰ ἄνω φέρεσθαι καὶ τῆς ἀληθείας τῶν ὄντων ἐφάπτεσθαι. Καθάπερ γὰρ τὸ περιεστεγασμένον διὰ σωλῆνος ὕδωρ ὄρθιον πολλάκις ὑπὸ τῆς ἀναθλιβούσης βίας ἐπὶ τὰ ἄνω φέρεται, οὐκ ἔχον ὅπῃ διαχυθῇ, καὶ ταῦτα κατωφεροῦς αὐτῷ τῆς κατὰ φύσιν οὔσης κινήσεως, οὕτω καὶ ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος οἷόν τινος σωλῆνος στενοῦ τῆς ἐγκρατείας αὐτὸν πανταχόθεν περισφιγγούσης ἀναληφθήσεταί πως ὑπὸ τῆς τοῦ κινεῖσθαι φύσεως πρὸς τὴν τῶν ὑψηλῶν ἐπιθυμίαν, οὐκ ἔχων ὅπου παραρρυῇ. Οὔτε γὰρ

14 σχεῖν : ἴσχειν S || 16 ἑαυτῷ : αὐτῷ E,S αὐτῷ Ω || καὶ² om. S || 18 ἔσται om. Ω || 18-19 καὶ τῆς ἀλ. τ. ὄ. ἐφ. om. F || 19 περιεστεγασμένον : διεστ. PF,BKC || σωλῆνος : -νων Ω || 20 ὄρθιον : οἷον Ω || 21 τὰ : τὸ KC,Ω || 23 οἷόν τ. σωλ. om. Ω || στενοῦ : στεγανοῦ SΩ, Cavarnos || 24 πανταχόθεν : ἀπ. SΩ || περισφιγγούσης : -σφιγξάσης C || 25 πως : πᾶς Ω || 26 ὑψηλῶν : -τέρων SΩ || ὅπου : ὅποι Ω

1. L'intelligence humaine (lin. 11.23), dispersée par les sens (13), atteindra par ce « recueillement » le vrai bien (14), la réalité des êtres (18).

2. Cf. lin. 24.30 et *Phédon*, 67 C.

3. Cette concentration permet de se retrouver soi-même : d'où l'insistance sur ce qui est propre (οἰκεῖος) à l'âme et à l'esprit humain, sur leur nature (φύσις : 17.25.28).

4. Cf. PLATON, *Banquet*, 212 a ; *Timée*, 90 c (ἀληθείας ἐφάπτηται).

5. Le mot περιστεγάζεσθαι n'est pas signalé par LIDDELL-SCOTT *(GEL)*, pas plus d'ailleurs que διαστεγάζεσθαι, attesté par certains mss.

6. Dix ans plus tard, GNaz. emploiera la même comparaison, dans un sens très voisin : *Orat. in Matth. 19, 1-12*, XII (*PG* 36, 296 C-297 A) avec des formules identiques : ἄνω, διαχέω, σφίγγω. Cf. aussi une scholie dans *l'Échelle du Paradis* (XXVIe degré) de JEAN CLIMAQUE (*PG* 88, 1085 D).

7. Nous adoptons d'autant plus volontiers la leçon στενοῦ attestée par tout le groupe E, PF, BKC, que στενός est fréquent chez GNys. : nous ne connaissons encore aucun exemple de στεγανός chez lui.

force appréciable pour s'acheminer vers le vrai bien[1] ; mais si, rappelée de partout[2], ramassée sur elle-même, rassemblée et non plus répandue, elle est mue vers l'activité qui lui est propre et conforme à sa nature[3], rien ne
281 C. l'empêchera d'être emportée vers les choses d'en-haut et de toucher[4] la réalité des êtres qui existent vraiment. De même en effet que l'eau enfermée[5] dans un conduit[6] hermétique est souvent portée vers le haut, verticalement, sous la pression ascendante, faute d'avoir où se répandre, et cela malgré son mouvement naturel qui la porte en bas ; ainsi l'intelligence humaine, étroitement[7] canalisée de partout par la continence[8], sera comme enlevée[9] vers le désir des biens supérieurs par sa disposition naturelle à se mouvoir[10], faute d'issues où s'égarer, car l'être en mouvement perpétuel[11] qui a reçu de son Créateur une

8. Cinq exemples seulement de ce mot dans le *De Virg.* Nous traduisons ici par « continence » (cf. XX, 3, 5), mais ailleurs par « abstinence » (XXII, 2, 26 ; XXIII, 1, 3 ; tit. du ch. XXII) quand il s'agit de restriction dans le boire et le manger. Th. CAMELOT, dans un article d'ailleurs excellent, ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ, *DSpir*, IV, 1, 357-370, introduit quelque confusion en ne respectant pas cette terminologie usuelle (cf. Littré). Il donne un dossier très riche sur ARISTOTE (*Éth. Nic.*, VII 1-11 ; 1145a 1152a), PHILON, CLÉMENT d'ALEX. (*Strom.* II, XVIII. 80 ; *GCS* 52, p. 154 = *SC* 38, p. 97), GNys. : « Le clou qui retient la chair, c'est la continence » (*V. Moysis*, II, 274 ; *PG* 44, 413 D = *SC* 1 bis, p. 119). Cf. aussi H. CHADWICK, art. ENKRATEIA, dans *RLAC*, V, 343-365.

9. C'est le verbe employé pour l'enlèvement d'Élie (*IV Rois* 2, 9) et l'ascension du Christ (*Mc* 16, 19. *Act.* 1, 2.11).

10. Cf. *De hom. op.*, XXI (*PG* 44, 201 BC = *SC* 6, p. 180).

11. On hésite sur le texte du *Phèdre*, 245 c : ἀεικίνητος, attesté par la version de CICÉRON « quod semper movetur » (*Tusculanes*, I, XXIII, 53) et les mss médiévaux, ou αὐτοκίνητος attesté par le papyrus 1017 d'Oxyrhynchos. Nombreux passages sur ce mouvement perpétuel de l'âme chez PHILON : *Leg.*, III, 234 ; *Sacrif.*, 127 ; *Abr.*, 155. DIDYME D'ALEX., *Sur Zacharie*, I, 43 (*SC* 83, p. 213) unit curieusement les deux mots αὐτοκινήτου καὶ ἀεικινήτου. On touche là une des racines de la doctrine grégorienne de l'« épectase », ce perpétuel dépassement de l'âme en quête de Dieu.

στῆναί ποτε δύναται τὸ ἀεικίνητον ὑπὸ τοῦ πεποιηκότος εἰληφὸς τὴν φύσιν καὶ εἰς τὰ μάταια κεχρῆσθαι τῇ κινήσει κωλυόμενον ἀμήχανον μὴ πρὸς τὴν ἀλήθειαν πάν-
30 τως εὐθυπορῆσαι, τῷ πανταχόθεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων ἀπείργεσθαι. Καὶ γὰρ ἐν ταῖς πολυοδίαις οὕτω μάλιστα τοὺς ὁδοιπόρους ὁρῶμεν τῆς εὐθείας οὐχ ἁμαρτάνοντας, ὅταν τὴν ἐν ταῖς ἄλλαις ὁδοῖς πλάνην προμαθόντες ἐκκλίνωσιν. Ὥσπερ οὖν ὁ τῶν πεπλανημένων τρίβων ἐν τῷ ὁδεύειν
35 ἀναχωρήσας ἐπὶ τῆς εὐθείας ἑαυτὸν φυλάσσει, οὕτως ἡμῶν ἡ διάνοια τῇ ἀποστροφῇ τῶν ματαίων τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν ἐπιγνώσεται. Ἔοικεν οὖν ταῦτα παιδεύειν ἡμᾶς ἡ μνήμη τῶν μεγάλων προφητῶν ἐκείνων τὸ μηδενὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ σπουδαζομένων ἐμπλέκεσθαι, ἓν δὲ
40 τῶν σπουδαζομένων ὁ γάμος ἐστί, μᾶλλον δὲ ἀρχὴ καὶ ῥίζα τῆς τῶν ματαίων σπουδῆς.

282 C. 353 M.

Κεφάλαιον ζ'

Ὅτι οὐδὲ ὁ γάμος τῶν κατεγνωσμένων ἐστίν.

1. Μηδεὶς δὲ διὰ τούτων ἡμᾶς ἀθετεῖν οἰέσθω τὴν οἰκονομίαν τοῦ γάμου· οὐ γὰρ ἀγνοοῦμεν ὅτι καὶ οὗτος τῆς τοῦ θεοῦ εὐλογίας οὐκ ἠλλοτρίωται, ἀλλ' ἐπειδὴ τούτου μὲν

27 στῆναι : παραστῆναι Ω || δύναται : δυνατόν ἐστι SΩ || τὸ : τὸν S || 28 εἰληφὸς : εἰληφότα S -χότα Ω || κεχρῆσθαι : χρῆσθαι SΩ || 31 καὶ usque ad ἐπιγνώσεται (37) om. SΩ || 32 ὁδοιπόρους : -ποροῦντας KC || 34 τῶν πεπλανημένων : τὴν -μένην B || 35 ἑαυτὸν : μᾶλλον ἑ. PF, Cavarnos || φυλάσσει : -ξει *Vat. gr.* 401, Cavarnos || 38 τὸ : τῷ S || 39-40 ἐμπλ. ἑ. δ. τ. σπουδ. om. F

1, 1 διὰ om. KC || 2 οὗτος : αὐτὸς Ω || 3 τούτου : τούτῳ S

1. Noter l'opposition de ἀλήθεια (lin. 18.29.37) et ἄτοπος (30), μάταιος (28.36.41).

2. Liddell-Scott *(GEL)* ne donnent qu'un exemple de πολυοδία, emprunté à *Is.* 57, 10 : « long journey ». Les commentateurs anciens de ce verset entendent d'ordinaire « multiplicité de chemins » : Eusèbe de Césarée (?), *In Isaiam* (*PG* 24, 476 A) : οὐ γὰρ μίαν ὥδευες τὴν βασιλικὴν ὁδόν, ἀλλὰ πολλὰς καὶ πεπλανημένας.

telle nature ne peut jamais se stabiliser et, s'il est empêché d'utiliser son mouvement dans la direction des vanités, il n'a d'autres ressources que d'aller droit à la réalité, puisque de partout on l'écarte des choses absurdes[1] : ainsi précisément dans les carrefours[2], voyons-nous les voyageurs ne point se tromper sur la route droite, toutes les fois que l'expérience acquise dans leurs autres voyages les détourne de s'égarer. C'est pourquoi, comme le voyageur, qui dans son itinéraire s'est retiré des sentiers de l'erreur, se garde sur la route droite, ainsi notre intelligence, se détournant des vanités, reconnaîtra que la réalité se situe dans les êtres qui existent vraiment[3]. C'est donc cela, semble-t-il, que nous enseigne la mémoire de ces grands prophètes, à ne nous embarrasser d'aucune des sollicitudes mondaines : or le mariage est une de ces sollicitudes ou plutôt le principe et la racine de la sollicitude pour les vanités.

282 C.

Chapitre VII

Le mariage n'est pas au nombre des choses condamnées.

Surenchères de certains ascètes condamnant le mariage

1. Que personne n'estime que nous repoussons pour autant l'institution du mariage : nous n'ignorons pas en effet que celui-ci non plus n'est pas étranger à la bénédiction divine, mais puisqu'il trouve

Cyrille d'Alex., *In Isaiam*, V, 3 (*PG* 70, 1265 AB). GNys., *In Eccl.*, VI (*GN* 5, p. 379, 5 = *PG* 44, 701 C) : association avec l'image d'un labyrinthe.

3. On pourrait hésiter devant l'expression τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν : reconnaître ce qu'il y a de réalité — toute relative — dans l'univers sensible ? (Cf. *In Eccl.* I ; *GN* 5, p. 283, 8 = *PG* 44, 621 C. *V. Moysis*, II, 168 ; *PG* 44, 377 D). Mais le contexte immédiat (lin. 18. 29) et le contraste avec « les vanités » invitent à entendre cette expression des réalités intelligibles, selon l'usage le plus habituel de GNys. IV, 4, 41 ; *In Cant.*, VI.XIII (*GN* 6, p. 179, 10 et 396, 18 = *PG* 44, 889 D. 1060 C).

αὐτάρκης συνήγορος καὶ ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις
5 ἐστίν, αὐτόματον τὴν πρὸς τὰ τοιαῦτα ῥοπὴν ἐντιθεῖσα
πᾶσι τοῖς διὰ γάμου προϊοῦσιν εἰς γένεσιν, ἀντιβαίνει δέ
πως ἡ παρθενία τῇ φύσει, περιττὸν ἂν εἴη προτροπὴν
ὑπὲρ γάμου καὶ παραίνεσιν φιλοπόνως συγγράφειν τὴν
δυσανταγώνιστον αὐτοῦ προβαλλομένους συνήγορον, τὴν
10 ἡδονὴν λέγω, πλὴν εἰ μὴ τάχα διὰ τοὺς τὰ δόγματα τῆς
ἐκκλησίας παραχαράσσοντας τῶν τοιούτων χρεία λόγων
ἂν εἴη, οὓς « κεκαυτηριασμένους τὴν ἰδίαν συνείδησιν » ὁ
ἀπόστολος[a] ὀνομάζει, ὅτι καταλιπόντες τὴν ὁδηγίαν τοῦ
πνεύματος διὰ τῆς τῶν « δαιμόνων διδασκαλίας[b] » οὐλάς
15 τινας καὶ ἐγκαύματα ταῖς καρδίαις ἑαυτῶν ἐγχαράσσουσι, τὰ
τοῦ θεοῦ κτίσματα βδελυσσόμενοι ὡς μιάσματα καὶ εἰς
κακὸν φέροντα καὶ κακῶν αἴτια καὶ τὰ τοιαῦτα προσ-
αγορεύοντες. Ἀλλὰ « Τί μοι τοὺς ἔξω κρίνειν ; » φησὶν ὁ

4 καὶ om. S || 5 ἐστίν om. SΩ || 5-6 αὐτόμ. usque ad γένεσιν om. E || ἐντιθεῖσα : ἀντιθεῖσα Ω || 6 προϊοῦσιν : παριοῦσιν SΩ || 8 ὑπὲρ : περὶ S || 9 αὐτοῦ : ἑαυτῶν Ω || 9 τὴν om. Ω || 10 λέγω om. SΩ || 11 χρεία om. S || 12 ἂν εἴη om. SΩ || 13 ὅτι : καὶ καλῶς ὀνομάζει ὅτι SΩ || 15 ἐγκαύματα : ἐκκ. E,BKC,SΩ || 17 καὶ[a] om. FP || τὰ om. S

1 a. I Tim. 4,2 b. I Tim. 4,1

1. Cf. G. Perrot, art. *Synègoros*, dans *DAGL*, IV, 1586.
2. Mot cher aux Stoïciens (cf. *Indices* des *St. V. Fr.* : αὐτάρκης).
3. GNys. préfère, au féminin, la forme αὐτόματος : v. g. XX, 4, 12. *In Cant.*, VI (*GN* 6, p. 188, 1 = *PG* 44, 897 B).
4. C. *In Cant.*, VI (*GN* 6, p. 174, 5 = *PG* 44, 885 D).
5. Ce verbe παραχαράσσειν évoque la surfrappe des monnaies ; il est souvent employé au sujet des hérétiques : Basile, *Epist.* XCVIII (*PG* 32, 496 C = Courtonne I, p. 213 : « Beaucoup l'accusaient d'altérer la foi ») ; CLXXXVIII (*PG* 32, 669 B = Courtonne II, p. 123 : à propos des Encratites) ; CCLXII (*PG* 32, 973 B).
6. Le même verset de Paul (*I Tim.* 4, 2) sert à stigmatiser des ascètes rigoristes chez Basile, *M. Ascet.*, *GR* XVIII (*PG* 31, 965 B).

un défenseur[1] qui se suffit à lui-même[2] dans la nature commune à tous les hommes — elle qui met cette inclination spontanée[3] vers de tels plaisirs en tous ceux qui viennent à l'existence[4] par le mariage — et puisque la virginité marche pour ainsi dire à l'encontre de la nature, il serait superflu de prendre la peine d'écrire un discours d'encouragement et d'exhortation au mariage, en mettant en avant son défenseur difficile à combattre, je veux dire la volupté ; à moins que de telles paroles ne soient peut-être rendues nécessaires par des gens qui marquent d'une fausse empreinte[5] les doctrines de l'Église et qui sont nommés par l'apôtre[a] « consciences brûlées au fer rouge[6] », parce qu'après avoir délaissé la direction de l'Esprit[7] sous l'influence de « l'enseignement des démons[b] », ils marquent leur propre cœur de certaines cicatrices et brûlures[8], ils abhorrent les créatures de Dieu comme des souillures, comme des excitations au mal, comme une cause de maux, et profèrent d'autres accusations semblables[9]. Mais « qu'ai-je à faire de juger ceux du dehors ? » dit celui qui vient

GNys. : VII, 2, 23 ; *V. Moysis*, II, 289 (*PG* 44, 420 B = *SC* 1 bis, p. 124 : « avoir la conscience malade » ?). Cf. ἔγκαυμα (lin. 15).
7. Cf. *De inst. Chr.* (*GN* 8, 1, p. 78, 14).
8. Nous maintenons la leçon ἐγκαύματα (de même qu'en XVIII, 5, 8), malgré la préférence de beaucoup de mss pour ἐκκαύματα.
9. Ce passage contre les contempteurs du mariage, qui s'écartent du juste milieu de la vertu, est à rapprocher du ch. XXIII, 3 et 4 où Grégoire condamne encore deux sortes de défections, par rigorisme et par laxisme (XXIII, 4, 5). De plus, « délaisser la direction de l'Esprit, sous l'influence de l'enseignement des démons » (VII, 1, 13-14) pourrait bien être le fait de « ces rêveurs qui accordent aux tromperies de leurs songes plus de crédit qu'aux enseignements de l'Évangile, et qui appellent révélations leurs imaginations » (XXIII, 3, 21). L'allusion au Démon se substituant à l'Esprit n'est pas sans rapport avec les textes de Théodoret, *Hist. Eccl.*, IV, 11, 1 (*GCS* 44, p. 229, 8) et *Haeret. Fab. Comp.*, IV, 11 (*PG* 83, 429 C) dont on reparlera à propos du ch. XXIII. Sur les tendances visées au ch. VII, cf. du moins G. Blond, art. *Encratisme*, dans *DSpir*, IV, 1, 628-642.

εἰπών[c]. Ἔξω γάρ εἰσιν ὡς ἀληθῶς ἐκεῖνοι τῆς τοῦ λόγου τῶν
20 μυστηρίων αὐλῆς, οὐκ « ἐν τῇ σκέπῃ τοῦ θεοῦ[d] », ἀλλ' ἐν τῇ
μάνδρᾳ τοῦ πονηροῦ « αὐλιζόμενοι[d] », οἱ « ἐζωγρημένοι εἰς τὸ
ἐκείνου θέλημα » κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου[e] φωνήν, καὶ διὰ
τοῦτο μὴ συνιέντες, ὅτι πάσης ἀρετῆς ἐν μεσότητι θεωρου-
μένης ἡ ἐπὶ τὰ παρακείμενα παρατροπὴ κακία ἐστίν ·
283 C. 25 ὑφέσεως γὰρ καὶ ἐπιτάσεως πανταχοῦ τις τὸ μέσον ἀπο-
λαβὼν τὴν ἀρετὴν ἐκ τῆς κακίας διέκρινε.

2. Σαφέστερος δ' ἂν ἡμῖν ὁ λόγος γένοιτο ἐπ' αὐτῶν τῶν
πραγμάτων δεικνύμενος. Δειλία καὶ θράσος δύο κακίαι κατὰ
τὸ ἐναντίον νοούμεναι, ἡ μὲν κατὰ ἔλλειψιν, ἡ δὲ κατὰ πλεο-
νασμὸν πεποιθήσεως, μέσην περιέχουσιν ἑαυτῶν τὴν ἀν-
5 δρείαν. Πάλιν ὁ εὐσεβὴς οὔτε ἄθεος οὔτε δεισιδαίμων ἐστίν ·

21 εἰς : πρὸς BKC || 25 ἀπολαβών : -βαλών E.
2, 1 σαφέστερος : -τερον P || 4 ἑαυτῶν : -τοῖς C αὐτῶν PF

c. I Cor. 5,12 d. Ps. 90,1 e. Cf. II Tim. 2,26

---

1. Ce mot μάνδρα apparaît chez GNys. à l'occasion de l'exégèse du *Ps.* 9, 30 ou du *Cant.* 4, 8. On pourrait rapprocher l'antre du Mauvais de l'« antre de la mort » (*In Cant.*, II ; *GN* 6, p. 67,5 = *PG* 44, 805 B). L'expression se retrouve dans Ephrem (?), *In mulierem peccatricem* (J.-S. Assemani, t. II, graece et latine, p. 303 E). Signalons que c'est l'époque où l'on commence à donner le nom de μάνδρα à des enclos monastiques : Acace et Paul, *Epist. ad Epiphanium*, 13 et Épiphane, *Panarion, Haer.* LXX, 1, 1 (*GCS* 25, p. 154, 30 et 37, p. 233, 1). Sans doute serait-ce trop prêter à GNys. que de soupçonner là un jeu de mot.

2. Aristote est à l'origine de cette notion de « vertu-juste milieu » : Cf. *Éth. Nic.*, II, 6-8 ; 1107 a-1109 a et *Magna Moralia*, I, 24 ; 1191 b 39. Philon l'adopte : *Migr.*, 147 ; *Deus*, 164, où cette notion est associée à celle de la « Voie royale ». Basile, *Hom. in Ps.* 7, VII (*PG* 29, 244 D). GNys. exploite fréquemment ce thème : *V. Moysis*, II, 288 (*PG* 44, 420 AB = *SC* 1 bis, p. 123) ; *In Cant.* IX (*GN* 6, p. 284, 5 = *PG* 44, 972 A) ; *In Eccl.*, VI (*GN* 5, p. 375, 4 = *PG* 44, 697 CD) ; *In*

de parler[c]. En effet ils sont véritablement hors du palais de la doctrine des mystères et « campent[d] » non « sous la protection de Dieu[d] », mais dans l'antre[1] du Mauvais, ceux « qui sont retenus captifs, asservis à sa volonté », selon l'expression de l'Apôtre[e]. C'est pourquoi ils ne comprennent pas que, si l'on définit la vertu comme un juste milieu[2], la déviation vers les extrêmes situés de
283 C. part et d'autre est un vice, car c'est en prenant partout le milieu entre un relâchement[3] et une tension excessive[4] qu'on distingue la vertu du vice.

La vertu se situe en un juste milieu

2. Mais le raisonnement gagnera pour nous en clarté s'il est illustré par les faits eux-mêmes. Lâcheté et témérité[5], que l'on considère comme deux vices contraires, l'un par manque et l'autre par excès de confiance, encadrent en leur milieu le courage[6]. Ou encore, l'homme pieux n'est ni athée, ni superstitieux, car, en

Inscr. Ps., II, 9 (*GN* 5, p. 104, 1 = *PG* 44, 529 B). GNys. reviendra sur ce problème au ch. XVII. Noter ici l'insistance sur μεσότης (VII, 1, 23 ; VII, 2, 14.15), sur μέσος (VII, 1, 25 ; VII 2, 4.21).

3. Cf. ἔλλειψις (VII, 2, 3) ; ἐλλείπειν (VII, 2, 17).

4. Cf. πλεονασμός (VII, 2, 3) ; τόνος (VII, 2, 17) ; ὑπερπίπτειν (VII, 2, 21).

5. On retrouve souvent chez GNys. θράσος lié à δειλία : XVII, 2, 4 ; *In Cant.*, VIII (*GN* 6, p. 259, 9 = *PG* 44, 952 B) et et XV (*GN* 6, p. 440, 16 = *PG* 44, 1096 A) ; *De hom. op.*, XVIII (*PG* 44, 192 B = *SC* 6, p. 168). Conformément à une tendance de la langue grecque (cf. *École pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques, Annuaire 1963-1964 :* conférence de M. P. Chantraine, p. 109), GNys. donne une valeur péjorative aux mots θράσος (VII, 2, 2), θρασύς (XVII, 2, 12), et une nuance favorable à θάρσος (XVIII, 3, 11), θαρσεῖν (XVIII, 3, 31), θαρρεῖν (IX, 2, 20 ; XVIII, 2, 11 ; XXIII, 7, 4).

6. Cette triade δειλός-ἀνδρεία-θρασύς se retrouve chez Aristote, *Éth. Nic.*, II, 7 ; 1107 a 33 et chez Philon, *Deus*, 163-164 ; *Spec.*, IV, 146.

ἴσον γὰρ ἐπ' ἀμφοῖν τὸ ἀσέβημα καὶ τὸ μηδένα θεὸν καὶ τὸ πολλοὺς εἶναι οἴεσθαι. Βούλει καὶ δι' ἑτέρων ἐπιγνῶναι τὸ δόγμα ; Ὁ φυγὼν τὸ φειδωλὸς εἶναι καὶ ἄσωτος ἐν τῇ τῶν ἐναντίων παθῶν ἀναχωρήσει τὴν ἐλευθερίαν τῷ ἤθει κατώρθωσε · τοιοῦτον γάρ τι ἡ ἐλευθερία ἐστί, τὸ μήτε πρὸς τὰς ἀμέτρους καὶ ἀνωφελεῖς δαπάνας εἰκῇ διακεῖσθαι μήτε πρὸς τὰ ἀναγκαῖα μικρολόγως ἔχειν. Οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν πάντων, ἵνα μὴ τοῖς καθ' ἕκαστον ἐπεξίωμεν, τὴν μεσότητα τῶν ἐναντίων ἀρετὴν ὁ λόγος ἐγνώρισεν. Οὐκοῦν καὶ ἡ σωφροσύνη μεσότης ἐστί, καὶ φανερὰς ἔχει τὰς ἐφ' ἑκάτερα πρὸς κακίαν παρατροπάς · ὁ μὲν γὰρ ἐλλείπων κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς τόνον καὶ εὐκαταγώνιστος τῷ τῆς ἡδονῆς πάθει γενόμενος καὶ διὰ τοῦτο μηδὲ προσεγγίσας τῇ ὁδῷ τοῦ καθαροῦ βίου καὶ σώφρονος « εἰς τὰ πάθη τῆς ἀτιμίας[a] » κατώλισθεν · ὁ δὲ παρελθὼν τῆς σωφροσύνης τὸ βάσιμον καὶ ὑπερπεσὼν τοῦ μέσου τῆς ἀρετῆς, οἷον κρημνῷ τινι « τῇ διδασκαλίᾳ τῶν δαιμόνων » ἐγκατη-

6 καὶ τὸ πολλοὺς usque ad βαρύτητα (VII, 3, 13) om. F || 9 τῷ : ἐν τῷ S || 10 τοιοῦτον : -το S || 11 δαπάνας om. E || διακεῖσθαι : -χεῖσθαι SΩ || 14 ἀρετὴν om. Ω || 15 ἔχει : ἔχειν Ω || 16 ἑκάτερα : -τερας Ω || 18 γενόμενος om. SΩ || 19 καθαροῦ : κατ' ἀρετὴν P || βίου om. Ω || τὰ om. S || 20 κατώλισθεν : -λίσθησεν S

2 a. Rom. 1,26

1. Rien de tel chez Aristote. Par contre, PHILON oppose δεισιδαιμονία et ἀσέβεια à εὐσέβεια (*Deus*, 163-164 ; *Spec.*, IV, 147). Cf. GNys. : δεισιδαίμων et ἄθεος, ἀσέβημα opposés à εὐσεβής.

2. GNys. semble ici plus proche d'Aristote que de Philon. A ἐλευθεριότης, ARISTOTE oppose d'une part ἄσωτος, ἀσωτία et d'autre part ἀνελεύθερος, ἀνελευθερία, avec une allusion aux φειδωλοί (*Éth. Nic.*, II, 7 et IV, 3 ; 1107 b 10 et 1121 b 22 ; *Éth. Eudem.*, II, 3, 4 ; 1221 a 5). PHILON, au contraire (*Deus* 163-164), oppose avarice (φειδωλία) et prodigalité sans retenue (ἀνειμέναι δαπάναι), avarice sans noblesse (φειδωλία ἀνελεύθερος) et dissipation frivole

ces deux cas, on commet une égale impiété[1], à croire qu'il n'y a pas de Dieu ou qu'il y en a plusieurs. Veux-tu aussi par d'autres exemples connaître la justesse de cette opinion ? Celui qui fuit la parcimonie et la prodigalité, celui-là, se soustrayant aux passions contraires, a pratiqué la libéralité de caractère[2], car une telle vertu consiste à n'être ni disposé aux aventures dans les dépenses excessives et inutiles, ni mesquin[3] à l'égard du nécessaire. Et ainsi de tout le reste — pour ne pas poursuivre en détail — notre discours a montré que le milieu entre deux vices contraires est une vertu. Il en résulte donc que la chasteté[4], elle aussi, est un juste milieu et qu'elle a ses déviations bien connues de part et d'autre, vers un vice : l'un en effet, parce que son âme manque de vigueur, est devenu pour la passion de volupté un adversaire facile à vaincre, si bien que, sans même avoir approché de la route de la vie pure et chaste, il a glissé « dans les passions d'ignominie[a] » ; l'autre, pour avoir outrepassé le terrain sûr de la chasteté et culbuté par dessus le juste milieu de cette vertu, a été précipité dans « l'enseignement des démons »

(ῥαθυμία ἐκκεχυμένη), situant en leur milieu la modération (σωφροσύνη).

3. Μικρολόγος (lin. 12) se lit aussi chez ARISTOTE, *Magna Moralia*, I, 25 (1192 a 10).

4. Σωφροσύνη : crux interpretum ! Nous traduisons ce mot par « tempérance », quand il s'agit de la vertu qui « modère » les passions et les désirs, sans distinction (XVIII, 4, 2.3), mais par « chasteté », quand cette modération porte sur les désirs sexuels (VII, 2, 15.20 ; IX, 1, 23 ; XVI, 1, 22). GNys. s'inspire ici partiellement d'ARISTOTE (*Éth. Nic.*, II, 7 ; 1107 b 6) qui oppose σωφροσύνη à ἀκολασία, avec cette remarque : « Les gens qui restent en deçà à l'égard des plaisirs ne se rencontrent guère, et c'est pour cette raison qu'ils n'ont pas reçu de nom, eux non plus ; convenons de les appeler *insensibles* (ἀναίσθητοι) » (trad. II, p. 47). Cf. aussi *Éth. Eudem.*, II, 3, 4 ; 1221 a 2. Lire GAUTHIER-JOLIF, *Commentaire*, p. 236 s. et G.-J. DE VRIES, ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ, dans *Mnemosyne*, Ser. 3, t. XI (1943), p. 81-101.

νέχθη « καυτηριάζων », καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος[b], « τὴν
356 M. ἰδίαν συνείδησιν ». Ἐν ᾧ γὰρ βδελυκτὸν εἶναι τὸν γάμον
25 ὁρίζεται, ἑαυτὸν στίζει τοῖς τοῦ γάμου ὀνειδισμοῖς · εἰ γὰρ
τὸ δένδρον κακόν, καθώς φησί που τὸ εὐαγγέλιον[c], καὶ ὁ
284 C. καρπὸς πάντως τοῦ δένδρου ἄξιος. Εἰ δὴ τοῦ φυτοῦ τοῦ
κατὰ τὸν γάμον βλάστημα καὶ καρπός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος,
τὰ τοῦ γάμου ὀνείδη πάντως τοῦ προφέροντος γίνεται.

3. Ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν στιγματίαι τὴν συνείδησιν καὶ καταμεμωλωπισμένοι τῇ ἀτοπίᾳ τοῦ δόγματος διὰ τῶν τοιούτων ἐλέγχονται. Ἡμεῖς δὲ ταῦτα καὶ περὶ τοῦ γάμου γινώσκομεν, ὡς δεῖν προηγουμένην εἶναι τὴν περὶ τὰ θεῖα
5 σπουδήν τε καὶ ἐπιθυμίαν, τῆς δὲ τοῦ γάμου λειτουργίας μὴ ὑπερορᾶν τὸν σωφρόνως τε καὶ μεμετρημένως κεχρῆσθαι δυνάμενον. Οἷος ἦν ὁ πατριάρχης Ἰσαάκ, ὃς οὐκ ἐν ἀκμῇ τῆς ἡλικίας, ἵνα μὴ πάθους ἔργον ὁ γάμος γένηται, ἀλλ' ἤδη τῆς νεότητος ὑπαναλωθείσης[a] αὐτῷ δέχεται τὴν τῆς
10 Ῥεβέκκας συνοίκησιν διὰ τὴν ἐπὶ τῷ σπέρματι τοῦ θεοῦ

25 ὀνειδισμοῖς : ὀνείδεσιν SΩ, Cavarnos || 26 καθώς om. E || 27 δὴ : δὲ KC, SΩ || 29 προφέροντος : προσ. Ω.

3, 1 καταμεμωλωπισμένοι : μεμ. S || 4 δεῖν : δεῖ S || προηγ. : προηγ. μὲν SΩ, Cavarnos || θεῖα : θείαν Ω || 5 τε om. Ω || ἐπιθυμίαν : ἐπιμέλειαν Ω || 6 τε om. SΩ || μεμετρημένως : μετρημένως Ω || κεχρῆσθαι : χρήσασθαι S χρῆσθαι Ω.

b. I Tim. 4,1-2 c. Cf. Matth. 7,18

3 a. Cf. Gen. 25,20

---

1. Les développements, assez banals, sur le juste milieu de certaines vertus préparaient cette attaque contre les Encratites, dont la déviation, par excès de rigueur, fait pendant à celle des voluptueux, qui au contraire pèchent par défaut de vigueur.

2. Cf. Ambroise, *De Virginibus*, I, 7, 34-35 : « Qui enim copulam damnat, damnat et filios et ductam per successionum seriem generis societatem damnat humani. Nam quemadmodum duratura in saecula aetas succedere posset aetati, nisi gratia nuptiarum procreandae studium subolis incitaret ?... Conjugia damnando profitentur ipsi

comme dans un abîme, « brûlant au fer rouge », comme dit
l'Apôtre[b], sa propre conscience[1]. En effet dans la mesure
où il définit le mariage comme abominable, il se stigmatise
lui-même en le blâmant[2], car, si l'arbre est mauvais,
284 C. ainsi que le dit quelque part l'Évangile[c], le fruit aussi est
pleinement digne de l'arbre. Si donc l'homme est le rejeton
et le fruit de cette plante, le mariage, les reproches contre
le mariage atteignent pleinement celui qui les profère[3].

Ne pas mépriser ceux qui usent avec mesure du mariage

3. Mais ces gens, marqués d'un fer rouge dans leur conscience et meurtris[4] par l'absurdité de leur doctrine, sont réfutés par le fait même. Quant à nous, voici ce que nous savons au sujet du mariage : il faut donner le pas[5] au soin et au désir des choses divines, mais ne point mépriser la charge[6] du mariage, quand on est capable d'en user avec modération et mesure[7]. Ainsi le patriarche Isaac : ce n'est pas dans la fleur de l'âge, de crainte que son mariage ne devienne un acte de passion, mais sur le déclin[a] déjà de sa jeunesse qu'il accepte de s'unir à Rébecca[8], en raison de la bénédiction de Dieu sur sa postérité ; puis, après s'être prêté

non debuisse se nasci... Nec potest esse virginitas, nisi habeat unde nascatur » (*CSLP*, éd. Cazzaniga, p. 17 = *PL* 16, 198 C-199 A).

3. Cf. GNaz., *Or. in Matth. 19, 1-12*, X : « Il n'y aurait pas de célibataire, s'il n'y avait pas de mariage. En effet d'où la vierge est-elle venue en cette vie ? Il n'y aurait pas de mariage honorable, s'il ne produisait pas ce fruit de la virginité pour Dieu et pour cette vie. Honore donc la mère qui t'a donné naissance » (*PG* 36, 293 C).

4. Cf. XVIII, 5, 8.

5. Cf. VIII, 17.

6. Cf. *De hom. op.*, XVIII.XIX (*PG* 44, 196 BC ; *SC* 6, p. 172.173), à propos de λειτουργία. Cf. *De Virg.*, XIV, 3, 6 (λειτούργημα).

7. Cf. συμμετρία : VIII, 37.

8. Isaac était âgé de 40 ans quand il prit pour femme Rébecca. Sur les sept âges de la vie, selon Hippocrate, cf. Philon, *Opif.*, 105 : on est jeune homme (νεανίσκος) jusqu'à 28 ans, homme mûr (ἀνήρ) jusqu'à 49 ans.

εὐλογίαν, καὶ μέχρι μιᾶς ὠδῖνος ὑπηρετήσας τῷ γάμῳ, πάλιν τῶν ἀοράτων ὅλος ἦν μύσας τὰ σωματικὰ αἰσθητήρια· τοῦτο γὰρ ἡ ἱστορία δοκεῖ μοι σημαίνειν τὴν βαρύτητα[b] τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ πατριάρχου διηγουμένη.

Κεφάλαιον η'

Ὅτι δύσκολόν ἐστι τοῦ σκοποῦ τυχεῖν τὸν εἰς πολλὰ τῇ ψυχῇ μεριζόμενον.

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐχέτω ὅπως ἂν ἔχειν δοκῇ τοῖς τὰ τοιαῦτα καθορᾶν ἐπιστήμοσιν· ἡμεῖς δὲ πρὸς τὰ συνεχῆ τοῦ λόγου προΐωμεν. Τί οὖν ἦν τὸ λεγόμενον; ὅτι ἐὰν ἐξῇ μήτε τῆς θειοτέρας ἐπιθυμίας ἀφίστασθαι μήτε ἀποφεύγειν
5 τὸν γάμον, οὐδείς ἐστι λόγος ὁ ἀθετῶν τὴν οἰκονομίαν τῆς φύσεως καὶ ὡς βδελυκτὸν διαβάλλων τὸ τίμιον[a]. Καθάπερ γὰρ ἐπὶ τοῦ προρρηθέντος ἡμῖν τοῦ κατὰ τὸ ὕδωρ
285 C. καὶ τὴν πηγὴν ὑποδείγματος, ὅταν ἐπί τι χωρίον διοχετεύων ὁ γεωργὸς τὸ ὕδωρ ἐφέλκηται, γένηται δέ τις καὶ
10 διὰ μέσου χρεία βραχείας ἀπορροῆς, τοσοῦτον μόνον δώσει παραρρυῆναι, ὅσον τῇ ἐπιζητούσῃ χρείᾳ σύμμετρον γινόμενον, πάλιν εὐκόλως ἀναμιχθῆναι τῷ ῥείθρῳ· εἰ δὲ

Titulus : τῇ ψυχῇ om. B
3 προΐωμεν : προσίωμεν Ω || ἐὰν : ἂν S || 4 θειοτέρας : θείας PF,BKC || 5 ὁ om. Ω || 6 διαβάλλων : -βάλλειν Ω || 7 ἐπὶ τοῦ προρρηθέντος : ἐπιρρυθέντος Ω ῥηθέντος S || 8 τι : τὸ Ω || διοχετεύων : δι' ὀχετῶν SΩ || 9 ἐφέλκηται : -κεται E,KC || 11 γινόμενον : γενόμενον SΩ || 12 ἀναμιχθῆναι : συναναμ. S || τῷ ῥείθρῳ : τὸ ῥεῖθρον P τὸ ὕδωρ F τῷ ὅλῳ SΩ τῷ ὅλῳ ῥείθρῳ Cavarnos

b. Cf. Gen. 27,1 ; 48,10 a. Cf. Héb. 13,4

1. Ce mot (βαρύτης) rappelle *Gen.* 48, 10 : la vue de Jacob s'était « alourdie » (ἐβαρυώπησαν). Grégoire transporte la métaphore en *Gen.* 27, 1 où il était dit qu'Isaac étant devenu vieux, sa vue s'était émoussée (ἠμβλύνθησαν). Cf. PHILON, *Quaestiones in Genesim*, IV : 196 : « Then at last the soul, being invested with the senses, begins to see God obscurely and to become keener of

au mariage pour un seul enfantement, il appartint de nouveau tout entier aux réalités invisibles, ayant fermé les sens de son corps : c'est, me semble-t-il, la signification du récit, quand celui-ci raconte que les yeux du patriarche s'étaient appesantis[1-b].

Chapitre VIII

Il atteint difficilement le but, celui dont l'âme est partagée entre de nombreux soucis.

Mais qu'il en aille de ces choses comme elles semblent être à ceux qui savent les regarder. Quant à nous, avançons dans la suite de ce traité. Que disions-nous donc? Toutes les fois qu'il est possible simultanément et de ne pas s'éloigner du désir des choses divines et de ne pas se soustraire au mariage, il n'y a aucune raison de repousser[2] le plan de la nature et d'accuser comme abominable[3] cet état digne d'honneur[a]. Car selon notre exemple, déjà
285 C. cité[4], de l'eau et de la source, lorsque le cultivateur attire l'eau sur un terrain par des canaux d'irrigation, et que dans cet intervalle on vient à n'avoir besoin que d'un médiocre écoulement, il laissera couler dans la dérivation cela seulement qui répond à l'utilisation cherchée, veillant à ce que l'eau revienne facilement se mêler au courant ;

sight toward intelligible things » (trad. R. Marcus, Coll. de la Loeb Class. Libr., Suppl. I, p. 485). QUODVULTDEUS, *Liber Promissionum*, I, XXI.28 : « Caecatus Isaac pater eorum exterioribus oculis lumine vero interiore fulgente » (*PL* 51, 749 A ; *SC* 101, p. 214). GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia*, IV, 32.63 : « Isaac qui caligantibus carnis oculis, per aetatem quidem praesentia non vidit, sed per virtutem prophetici spiritus in futuris etiam saeculis magna videndi luce radiavit » (*PL* 75, 671 D). Sur l'allégorie des noces d'Isaac, cf. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 112-128.

2. Cf. VII, 1, 1.

3. Cf. VII, 2, 24.

4. Cf. VI, 2, 1-3.

ἀπείρως καὶ ἀταμιεύτως ἀνοίξειε τῷ ὕδατι τὴν ἀπόρροιαν, κινδυνεύσει τῆς εὐθείας ἀφέμενον ὅλον ἐκχαραδρωθῆναι κατὰ τὸ πλάγιον — τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐπειδὴ χρεία τῷ βίῳ καὶ τῆς ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆς, εἰ μέν τις οὕτω χρήσαιτο τῷ γινομένῳ, ὡς προηγουμένων τῶν πνευματικῶν φειδωλῇ καὶ ὑπεσταλμένῃ κεχρῆσθαι τῇ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐπιθυμίᾳ διὰ τὴν τοῦ καιροῦ *συστολήν*[b], οὗτος ὁ σώφρων ἂν εἴη γεωργὸς ὁ ἐν σοφίᾳ γεωργῶν ἑαυτὸν κατὰ τὸ παράγγελμα τοῦ ἀποστόλου[c], οὐκ ἀεὶ περὶ τὰς *ἀποδόσεις* τῶν ψυχρῶν ἐκείνων *ὀφλημάτων*[d] μικρολογούμενος, ἀλλὰ τὴν *ἐκ συμφώνου* καθαρότητα τῇ *σχολῇ* τῶν *προσευχῶν*[e] ἀφορίζων, ὁ δεδοικὼς μὴ διὰ τῆς τοιαύτης προσπαθείας ὅλος γένηται σὰρξ καὶ αἷμα, « ἐν οἷς οὐ καταμένει τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα[f] » · ὁ δὲ ἀσθενῶς διακείμενος, ὡς μὴ δύνασθαι ἂν πρὸς τὴν τῆς φύσεως φορὰν ἀνδρικῶς στῆναι, κρείττων ἂν εἴη πόρρω τῶν τοιούτων ἑαυτὸν ἀνέχων μᾶλλον ἢ εἰς ἀγῶνα κατιὼν μείζονα τῆς δυνάμεως. Κίνδυνος γὰρ

14 κινδυνεύσει : -εύει E,KC || τῆς : πάντως τῆς PF || 17 ὡς : ὥσπερ PF || φειδωλῇ : -λῷ S || 18 περὶ : πρὸς SΩ || 20 ὁ ἐν σ. γ. ἑαυτὸν om. SΩ || παράγγελμα : ἐπάγγελμα PF || 24 ὁ om. SΩ || 27 ἂν om. S || 28-29 μᾶλλον usque ad δυνάμεως om. SΩ

b. Cf. I Cor. 7,29 c. Cf. I Cor. 3,9 d. Cf. I Cor. 7,3 e. Cf. I Cor. 7,5 f. Gen. 6,3

1. Allusion claire à *I Cor.* 7, 29 : « le temps se fait court » (συνεσταλμένος). Déjà chez Eusèbe de Césarée, *Demonstr. Evang.*, I, 9, 6 (*GCS* 23, p. 40, 32) : συστολὴ τῶν γαμῶν.

2. Il s'agit ici non plus du Christ (*V. Moysis*, II, 193 ; *PG* 44, 389 B = *SC* 1 bis, p. 93), mais du Chrétien : cf. *De inst. chr.* (*GN* 8, 1, p. 57, 5).

3. Peut-être Grégoire fait-il allusion à *I Cor. 3, 9:* « Vous êtes le champ (γεώργιον) de Dieu » ? Cf. *In Cant.* XV (*GN* 6, p. 436, 18 = *PG* 44, 1092 C). A moins que la référence à l'apôtre ne vise ce qui suit : *I Cor.* 7, 5 ?

4. Sur la morale des rapports conjugaux, cf. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*, p. 551-552. Cf.

mais s'il a ouvert la voie sans expérience ni ménagement à l'écoulement des eaux, il risquera de voir la totalité de l'eau quitter le cours direct et s'échapper sur le côté dans les canaux de dérivation — de la même manière, puisque la vie exige que les hommes se succèdent par génération les uns aux autres, si quelqu'un use de la conjoncture de telle sorte que, donnant au spirituel la primauté, il use avec ménagement et retenue du désir de ces choses, car le temps[1] se fait court[b], cet homme serait le chaste cultivateur[2], celui qui se cultive lui-même avec sagesse, selon le précepte[3] de l'apôtre[c], ne s'occupant pas sans cesse de façon mesquine de ces tristes dettes[d] à rendre, mais choisissant la pureté d'accord avec son conjoint[4] pour vaquer à la prière[e], dans la crainte de devenir par cet attachement passionnel tout entier chair et sang, « car là ne demeure pas l'Esprit de Dieu[f] ». Quant à celui qui se trouve dans un tel état de faiblesse[5] qu'il ne peut résister courageusement à l'emportement de la nature, il ferait mieux de se maintenir loin[6] de là plutôt que de descendre dans l'arène pour un combat dépassant

GNaz., *In Bas.*, IX (*PG* 36, 505 A), faisant l'éloge des parents de Basile et vantant « la purification de leur âme par la continence ».

5. Selon Grégoire, le mariage est une institution légitime, où peuvent s'engager ceux qui savent maîtriser leurs désirs, à condition qu'ils s'astreignent à des temps de continence, selon le conseil de l'Apôtre, pour ne pas s'enliser dans la chair et pour vaquer à la prière. Quant aux faibles, il leur conseille l'abstention totale, plus aisée selon lui qu'un usage modéré : cf. ἀσθενῶς (VIII, 26) ; ἀνθενής (VIII, 36 ; IX, 2, 1). Cette conception de la vie religieuse comme état-refuge est très rare chez les Pères ; ils se plaisent d'ordinaire à présenter le moine se portant à la pointe du combat contre les Puissances mauvaises ; ils insistent, avec toute la gamme des métaphores agonistiques, sur le combat sans égal de la Virginité. Rappelons l'opinion, sans parallèle, de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, XII. 70, 7 ; *GCS* 17, p. 51) qui trouve dans les difficultés du mariage une raison de l'exalter.

6. Cf. IV, 7, 10.

357M. 30 οὐ μικρὸς παρακρουσθέντα τὸν τοιοῦτον ἐν τῇ πείρᾳ τῆς ἡδονῆς μηδὲν ἕτερον ἀγαθὸν οἰηθῆναι ἢ τὸ διὰ σαρκὸς μετὰ προσπαθείας τινὸς λαμβανόμενον καὶ ἀποστρέψαντα παντελῶς τὸν ἑαυτοῦ νοῦν ἀπὸ τῆς τῶν ἀσωμάτων ἀγαθῶν ἐπιθυμίας ὅλον σάρκινον γενέσθαι, τὸ ἐν τούτοις ἡδὺ διὰ
286 C. 35 παντὸς τρόπου θηρεύοντα, ὡς « φιλήδονον αὐτὸν μᾶλλον εἶναι ἢ φιλόθεον [g] ». Ἐπειδὴ τοίνυν διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀσθενὲς οὐ παντός ἐστι τῆς εἰς τὰ τοιαῦτα συμμετρίας ἐπιτυγχάνειν, ἐπικίνδυνον δὲ τὸ ἔξω τοῦ μέτρου παρενεχθέντα « εἰς ὕλην βυθοῦ » κατὰ τὸν ψαλμῳδὸν [h] ἐμπαγῆναι, λυσιτελὲς ἂν
40 εἴη, καθὼς ὑφηγεῖται ὁ λόγος, ἀπείρατον τῶν τοιούτων διαβιῶναι, ὡς ἂν μὴ τῇ προφάσει τῶν συγκεχωρημένων εἴσοδον λάβοι κατὰ τῆς ψυχῆς τὰ πάθη.

Κεφάλαιον θ'

Ὅτι δυσμετάθετον ἐπὶ παντὸς ἡ συνήθεια.

1. Ἀμήχανον γάρ τί ἐστιν ἐπὶ παντὸς ἡ συνήθεια, πολλὴν ἔχουσα δύναμιν πρὸς ἑαυτὴν ἑλκύσαι καὶ ἐπισπάσασθαι τὴν ψυχὴν καί τινα καλοῦ παρασχεῖν φαντασίαν, ἐν ᾧ ἂν

31 ἀγαθὸν om. Ω || 32 λαμβανόμενον : -νος KC || 34 ἐν om. Ω || 35 μᾶλλον om. Ω || 39 ὕλην (Cf. Ps. 68, 3 : ὕλην in LXX, Cod *Vat.* et *Sinaït.*) : ἰλὺν P¹,BC,S, Cavarnos || 40 ἀπείρατον : -ραστον KC, Ω || τῶν τοιούτων : τὸν τοιοῦτον P,BKCS.

1, 1 ἀμήχανον : ἄμαχον KC, SΩ Cav. || 2 ἑλκύσαι : ἐφελκύσαι C || ἐπισπάσασθαι : -σπᾶσθαι Ω || 3 καλοῦ : κάλλους Ω

g. II Tim. 3,4 h. Ps. 68,3

1. Cf. IV, 5, 6.

2. Mot très fréquent dans le *De Virg.* : II, 2, 2 ; VI, 2, 29 ; X, 1, 28 ; X, 2, 5 ; XIV, 1, 24 ; XVI, 2, 7 ; XXIII, 7, 2. Ἄμαχος n'apparaît qu'une fois en cet ouvrage : IV, 1, 24.

3. Nous traduisons συνήθεια par « habitude », non par « coutume », ou « opinion publique », avec ce que ces mots impliqueraient de servitude sociale, comme le préconise J. Gaith, *La conception de la*

ses forces. Le danger n'est pas mince en effet qu'un tel homme, trompé par l'expérience de la volupté, n'estime plus aucun bien[1], hormis celui que l'on goûte par la chair avec un certain attachement passionnel, et qu'il ne devienne tout charnel pour avoir complètement détourné son esprit du désir des biens incorporels, en faisant la chasse de toutes
286 C. manières à ce que ces choses offrent d'agréable, au point d'être « plus ami du plaisir que de Dieu [g] ». Ainsi donc, puisqu'il n'est pas au pouvoir de chaque homme, vu la faiblesse de la nature, d'atteindre sur ce point la juste mesure, et qu'il y a danger, pour celui qui s'est laissé emporter hors de la mesure, de s'enfoncer, selon le Psalmiste [h], « dans une fange profonde », on gagnerait, comme le suggère ce traité, à traverser la vie sans tenter cette expérience, pour éviter que, sous prétexte d'actions permises, on ne laisse entrer les passions dans l'âme.

Chapitre IX

C'est une chose difficile à changer, en tout domaine, que l'habitude.

Influence contraignante de l'habitude

1. C'est en effet une chose qui nous laisse sans ressource[2] que l'habitude[3], en tout domaine, tant elle a de puissance pour attirer[4] à elle, entraîner l'âme et présenter une apparence de bien, du

liberté chez Grégoire de Nysse, Paris 1953, p. 124-125. Le mot ne se trouve pas dans le passage qu'il allègue (*PG* 46, 366 A) et je ne vois pas qu'en *PG* 46, 385 B (sans doute XVII, 1, 2) il s'agisse de « passions introduites par la coutume (συνήθεια) et transformées par elle en valeurs sociales ». L'idée n'est certes pas étrangère à GNys., mais ce n'est pas ici le sens des textes. L'habitude est le fruit de l'accoutumance (lin. 4) ; elle fait trouver du plaisir dans le combat pénible contre les voluptés, à condition que l'on persévère (IX, 2, 20).

4. Cf. Philon, *Praem.*, 18 : « C'est quelque chose d'entraînant (ἑλκόν) que l'habitude. »

τις σχέσιν καὶ προσπάθειαν διὰ τοῦ προσεθισμοῦ τινα
5 κτήσηται. Καὶ οὐδὲν οὕτω τῇ φύσει φευκτόν ἐστιν, ὡς ἐν
συνηθείᾳ γενόμενον μὴ καὶ σπουδῆς ἄξιον καὶ αἱρετὸν
νομισθῆναι. Ἀπόδειξις τοῦ λόγου ὁ ἀνθρώπινος βίος, ἐν
ᾧ τοσούτων ὄντων ἐθνῶν οὐ τὰ αὐτὰ πᾶσι σπουδάζεται,
ἄλλα δὲ παρ' ἑτέροις ἐστὶ καλά τε καὶ τίμια, τῆς παρ'
10 ἑκάστοις συνηθείας τὴν περί τι σπουδήν τε καὶ ἐπιθυμίαν
ποιούσης. Καὶ οὐ μόνον κατὰ τὰ ἔθνη τὴν τοιαύτην παραλ-
λαγὴν ἔστιν ἰδεῖν τῶν αὐτῶν ἐπιτηδευμάτων παρά τισι μὲν
θαυμαζομένων, διαβαλλομένων δὲ παρ' ἑτέροις, ἀλλὰ καὶ
ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἔθνους καὶ τῆς αὐτῆς πόλεως καὶ γένους,
15 ἐν οἷς πολλὴν διαφορὰν ἔστιν ἰδεῖν ἐκ τῆς συνηθείας
ἑκάστοις ἐγγινομένην. Οὕτως ἐκ μιᾶς ὠδῖνος ἀδελφοὶ
προελθόντες εἰς γένεσιν τοῖς ἐπιτηδεύμασι τῷ βίῳ πλεῖστον
287 C. ἀπ' ἀλλήλων ἐσχίσθησαν· καὶ οὔπω τοῦτο θαυμαστόν,
ἐπεὶ καὶ ὁ καθ' ἕκαστον ἄνθρωπος οὐ τὴν αὐτὴν ὡς ἐπὶ
20 τὸ πολὺ περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος κρίσιν ἔχει, ἀλλ' ὡς
ἂν περὶ ἕκαστον ἀπὸ τῆς συνηθείας διατεθῇ. Καὶ ἵνα μὴ
τὰ πόρρω τοῦ πράγματος λέγωμεν, πολλοὺς ἡμεῖς ἐγνω-
ρίσαμεν ἐραστὰς μάλιστα τῆς σωφροσύνης εὐθὺς παρὰ
τὴν πρώτην ἡλικίαν φανέντας, ἀρχὴν δὲ ῥυπαροῦ βίου
25 ποιησαμένους τὴν δοκοῦσαν ἔννομόν τε καὶ συγκεχωρη-
μένην τῶν ἡδονῶν μετουσίαν. Ἐπειδὴ γὰρ ἅπαξ τὴν τοιαύτην
παρεδέξαντο πεῖραν, κατὰ τὸ ῥηθὲν ἡμῖν ἐπὶ τοῦ ῥείθρου

5 κτήσηται : κτάτε Ω || τῇ φύσει om. S || 7 ἀπόδειξις usque ad διατεθῇ (21) om. SΩ || 16 ἑκάστοις : ἑκάστης E, BK || 22 ἡμεῖς : ἡμῖν PF, Ω || 23-24 μάλιστα usque ad φανέντας om. Ω || 26 τῶν : τὴν τῶν E,KC || ἐπειδὴ : ἐπεὶ S || 27 ἐπὶ : ὑπὸ S

1. Cf. les remarques de Fronton du Duc (reproduites en *PG* 46, 1189) citant et critiquant les traductions latines de P. Galesinius (Rome 1562 : reproduite par Migne), de J. Livineius (1574), et de Jacques de Billy (1535-1581), abbé de Saint-Michel-en-l'Herm (*DHGE*, VIII, 1488-1490).

2. Cf. Ps.-Basile, *De renun. saec.*, II (*PG* 31, 629 CD) et l'art. de

moment qu'on a contracté par l'accoutumance une disposition et un attachement passionnel. Et il n'est rien dont la fuite s'impose à la nature, qui ne puisse, une fois passé en habitude, paraître digne d'intérêt et de choix[1]. De cette affirmation, la vie humaine fournit une preuve : les peuples sont si nombreux qu'ils ne s'intéressent pas unanimement aux mêmes choses ; différentes sont celles auxquelles ils trouvent de la beauté et du prix, car c'est l'habitude qui suscite en chacun l'intérêt pour une chose et son désir. Et non seulement entre les peuples, on peut voir un tel contraste au sujet des mêmes occupations, admirées par les uns, dénigrées par les autres, mais aussi dans le même peuple, la même ville et famille, on peut voir une grande différence qui vient à chacun de l'habitude. Ainsi des frères jumeaux, entrés ensemble dans l'existence, ont-ils été très souvent séparés l'un de l'autre, dans la
287 C. vie, par leurs occupations : rien encore d'étonnant à cela, puisque même chaque homme pris en particulier ne porte pas le même jugement la plupart du temps sur le même objet, mais selon qu'il est influencé en chaque cas par l'habitude. Et pour ne pas nous éloigner de notre sujet, nous en avons connu beaucoup qui, dès leur premier âge, se montrèrent très amoureux[2] de la chasteté, qui commencèrent de mener une vie souillée, du jour où la participation aux voluptés leur sembla légale et permise[3]. Une fois en effet qu'ils furent en possession d'une telle expérience[4],

J. Gribomont, « *L'Exhortation au renoncement* attribuée à saint Basile », dans *OCP*, t. XXI (1955), p. 375-398.

3. Cf. V, 28 ; VIII, 41.

4. Cf. VIII, 30.40. On suit aisément le processus de pensée de GNys. : le mariage est légitime, mais beaucoup, trop faibles pour en user avec modération, se laissent prendre à l'expérience et vaincre par la force redoutable de l'habitude : ils perdent le goût des réalités divines, deviennent tout charnels, et mènent finalement une vie pécheresse. Dans ce cas, il eût mieux valu pour eux ne pas tenter cette expérience (VIII, 40).

ὑπόδειγμα ὅλον πρὸς ταῦτα τὸ ἐπιθυμητικὸν μεταστρέψαντες καὶ τὴν ὁρμὴν τῆς διανοίας ἀπὸ τῶν θειοτέρων πρὸς τὰ ταπεινὰ καὶ ὑλώδη μετοχετεύσαντες πολλὴν ἐν ἑαυτοῖς τὴν εὐρυχωρίαν τοῖς πάθεσιν ἤνοιξαν, ὡς παντελῶς τῆς ἐπὶ τὰ ἄνω φορᾶς λῆξαι καὶ ἀποξηρανθῆναι τὴν ἐπιθυμίαν, ὅλην πρὸς τὰ πάθη μεταρρυεῖσαν.

2. Διὰ τοῦτο λυσιτελὲς εἶναι νομίζομεν τοῖς ἀσθενεστέροις εἰς τὴν παρθενίαν ὡς εἰς ἀσφαλές τι φρούριον καταφεύγειν καὶ μὴ πρὸς τὴν ἀκολουθίαν κατιόντας τοῦ βίου προκαλεῖσθαι καθ' ἑαυτῶν πειρασμοὺς καὶ « τοῖς ἀντιστρατευομένοις τῷ νόμῳ τοῦ νοὸς ἡμῶν[a] » διὰ τῶν τῆς σαρκὸς παθημάτων συμπλέκεσθαι, καὶ κινδυνεύειν οὐ περὶ γῆς ὅρων καὶ χρημάτων ἀποβολῆς ἢ ἄλλου τινὸς τῶν κατὰ τὴν ζωὴν ταύτην σπουδαζομένων φροντίζοντας, ἀλλὰ περὶ τῆς προηγουμένης ἐλπίδος. Οὐκ ἔστι γὰρ τὸν εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἀποστραφέντα τῇ διανοίᾳ καὶ τὴν ὧδε μέριμναν ἀναλαβόντα καὶ εἰς ἀνθρωπίνην ἀρέσκειαν[b] ἑαυτὸν ἀσχολοῦντα πληρωτὴν γενέσθαι τῆς μεγάλης καὶ πρώτης ἐντολῆς τοῦ κυρίου[c], ἥ φησιν « ἐξ ὅλης καρδίας καὶ δυνάμεως τὸν θεὸν ἀγαπᾶν ». Πῶς γὰρ ἀγαπήσει τις ἐξ ὅλης καρδίας τὸν θεόν, ὅταν καταμερίσῃ τὴν καρδίαν ἑαυτοῦ πρὸς θεὸν καὶ κόσμον καὶ κλέπτων τὴν ἐκείνῳ μόνῳ χρεωστουμένην ἀγάπην ἀνθρωπίνοις αὐτὴν πάθεσι προσαναλίσκῃ ; « Ὁ γὰρ

360 M.

288 C.

28 ταῦτα : ταύτην S || 29 τῆς διανοίας om. SΩ || 30 πρὸς : ἐπὶ PF || ἐν om. Ω || 32 τὰ : τὸ S || λῆξαι : λήξεως Ω || 32-33 τὴν ἐπιθυμίαν ὅλην : τῆς ἐπιθυμίας ὅλης SΩ || 33 μεταρρυεῖσαν : -είσης SΩ.

2, 2 εἰς² om. PF || καταφεύγειν : -φυγεῖν Ω || 3 καὶ : εἰ καὶ Ω || 5 ἡμῶν om. Ω || 6 παθημάθων : παθῶν Ω || 7 καὶ : ἢ SΩ || 8 τὴν ζωὴν ταύτην : τὸν βίον τοῦτον C || φροντίζοντας : -ζοντος C om. SΩ || περὶ om. S || 10 ἀποστραφέντα : ἐπιστρέφοντα S || τῇ διανοίᾳ : τὴν διάνοιαν S || ὧδε : ἐνθάδε SΩ || 11 ἑαυτὸν : ἑαυτοῦ τὴν καρδίαν SΩ || 13 καρδίας : τῆς κ. Ω || 14 καρδίας : κ. καὶ δυνάμεως S τῆς κ. Ω || τὸν om. E,PF,B || 15 ἑαυτοῦ : αὐτοῦ E || θεὸν : τὸν θεὸν Ω || 16 κλέπτων : κλ. τρόπον τινὰ SΩ, Cavarnos

2 a. Rom. 7,23 b. Cf. I Cor. 7,33 c. Deut. 6,5 ; Matth. 22,37

après avoir retourné toute leur puissance de désir vers ces choses selon notre exemple du courant d'eau, et dérivé[1] l'élan de leur pensée des réalités divines vers les objets bas et matériels, ils ouvrirent[2] tout grand aux passions le champ de leur intérieur, au point de cesser tout mouvement vers les réalités d'en haut et de voir se dessécher complètement ce désir, dont le cours inversé s'est porté vers les passions.

L'habitude fait trouver du plaisir dans la lutte contre les voluptés

2. C'est pourquoi nous pensons que les gens plus faibles ont avantage[3] à se réfugier dans la virginité comme dans une citadelle sûre, à ne pas susciter de tentations contre eux-mêmes en descendant dans le fatal engrenage de cette vie, à s'attaquer à « ceux qui luttent[4] contre la loi de notre raison[a] » au moyen des passions de la chair, et à courir un risque en se souciant non des bornes d'une terre ou de la perte des biens ou de quelque autre des sollicitudes de cette vie, mais de l'espérance qui passe avant tout. Il n'est pas possible en effet à celui qui a détourné sa pensée vers ce monde, assumé les soucis d'ici-bas et pris pour tâche de plaire aux hommes[b], il n'est pas possible qu'il arrive au plein accomplissement du grand et premier commandement du Seigneur[c], qui dit d'« aimer Dieu de tout son cœur et de tout son pouvoir ». Comment en effet quelqu'un aimera-t-il Dieu de tout son cœur, quand il partage celui-ci entre Dieu et le monde, et que, dérobant l'amour dû à Dieu seul, il le gaspille en passions humaines ? En

288 C.

1. Cf. les trois verbes μεταστρέφειν (lin. 28), μετοχετεύειν (30), μεταρρεῖν (33), exprimant la « perversion » de l'esprit et du désir, telle qu'elle avait déjà été décrite au début du ch. V.

2. Cf. VIII, 13.41.

3. Quatre propositions infinitives sujet dépendent de λυσιτελές : καταφεύγειν (lin. 2), καὶ μὴ ... προκαλεῖσθαι (4), καὶ ... συμπλέκεσθαι (6), καὶ κινδυνεύειν (6).

4. Les démons. Cf. *In Eccl.*, VIII (*GN* 5, p. 429 = *PG* 44, 744 BC).

ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου[d] ». Εἰ δὲ ἐπίπονος ἡ πρὸς τὰς ἡδονὰς μάχη δοκεῖ, θαρρείτω πᾶς · οὐδὲ γὰρ πρὸς τοῦτο μικρὰ ἡ συνήθεια καὶ τοῖς δυσκολωτάτοις εἶναι δοκοῦσιν ἡδονήν τινα διὰ τῆς ἐπιμονῆς ἐνεργάσασθαι, καὶ ἡδονὴν τὴν καλλίστην καὶ καθαρωτάτην, ἧς ἄξιόν ἐστι τόν γε νοῦν ἔχοντα περιέχεσθαι μᾶλλον ἢ τῇ περὶ τὰ ταπεινὰ μικροπρεπείᾳ τῶν μεγάλων κατὰ ἀλήθειαν καὶ « πάντα νοῦν ὑπερεχόντων[e] » ἀλλοτριοῦσθαι.

Κεφάλαιον ι'

Τί τὸ ἀληθῶς ἐπιθυμητόν ;

1. Ὅση γάρ ἐστιν ἡ ζημία ἐν ἀποπτώσει γενέσθαι τῆς τοῦ ὄντως καλοῦ κτήσεως, τίς ἂν παραστήσειε λόγος ; Ποίᾳ δ' ἄν τις χρήσαιτο διανοίας ὑπερβολῇ ; Πῶς ἂν ἐνδείξοιτο καὶ εἰς ὑπογραφὴν ἀγάγοι τὸ καὶ λόγῳ ἄρρητον

18 τὰ[1] om. Ω || 22 ἐπιμονῆς : ἡδονῆς B
1, 1 ἡ om. Ω || 2 λόγος : λόγῳ E || 3 δ'ἄν om. E,PF,BKC, Ω || τις om. SΩ || ἐνδείξοιτο : -ξαιτο S, Cavarnos || 4 λόγῳ : λόγοις Ω

d. I Cor. 7,32-33 e. Phil. 4,7

1. Citation de *I Cor.* 7, 32-33, sous une forme légèrement stylisée, pour accentuer encore la forme antithétique. Cf. XX, 3, 13.

2. Cf. Basile, *De leg. libris*, VIII : « Rappelons-nous plutôt ce conseiller qui faisait un devoir à chacun de choisir le genre de vie le plus honnête, et d'attendre de l'habitude (τῇ συνηθείᾳ) qu'il devînt agréable (ἡδύν) ; et mettons la main à l'œuvre la meilleure » (*PG* 31, 588 D = Boulenger p. 60, et note p. 71). Il s'agit de Pythagore : Cf. Plutarque, *De exsilio*, VIII (Teubner, III, p. 558, 14).

3. Cf. VIII, 22.

4. On aborde ici le problème de la transcendance divine et le vocabulaire de la théologie négative : ἄρρητος (lin. 4), ἀκατάληπτος (5), ἄφραστος (25), ἀπερινόητος (X, 2, 5). Sur ces termes apophatiques cf. A.-J. Festugière, *La Rév. d'H. Tr.: IV, Le Dieu inconnu et la gnose*, p. 70 s. et 303-304 ; M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice*

effet « l'homme non marié[1] a souci des affaires du Seigneur et l'homme marié a souci des affaires du monde[d] ». Mais si le combat contre les voluptés semble pénible, que chacun prenne de l'assurance car en cette matière l'habitude[2] n'est pas d'un mince secours : dans les choses apparemment les plus difficiles, elle fait trouver du plaisir si l'on persévère, le plaisir le plus noble et le plus pur, tel que l'homme, du moins l'homme sensé, trouve plus de dignité à s'y attacher qu'à devenir, à force de mesquineries[3] dans les choses basses, étranger à ce qui est véritablement grand et « surpasse toute intelligence[e] ».

Chapitre X

Quel est l'objet véritablement désirable ?

Comment mettre sous les yeux la beauté ineffable ?

1. Combien il est dommageable d'en venir à déchoir de la possession de la vraie Beauté, quelle parole pourrait l'exposer[4] ? De quel surcroît de raisonnement user ? Comment expliquer et décrire ce qui est inexprimable[5] en parole et insaisissable[6] dans

du Verbe incarné, Paris 1958, p. 89 ; H.-Ch. Puech-G. Quispel, « Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung », dans *VC*, t. IX (1955), p. 84-89. Jean Chrysostome, *De incompr. Dei* (*PG* 48, 701-748 = *SC* 28). Van Heck, *GNys., De paup. am.*, p. 107.

5. Cf. X, 2, 36 ; XIII, 1, 33 ; XXIII, 7, 57. *In Cant.*, XIII (*GN* 6, p. 383, 18 = *PG* 44, 1048 D), XV (p. 456, 14 = 1108 C). Philon, *Somn.*, I, 67 : le « Dieu qu'on ne peut nommer, ineffable (ἀρρήτου) et qu'aucun concept ne peut saisir » (ἀκαταλήπτου).

6. Le mot n'apparaît ni chez Platon, ni chez Plotin ; il appartient au vocabulaire stoïcien (*Indices* des *St. V. Fr.* par Adler), et Philon l'emploie très souvent à propos de Dieu (*Indices* de Leisegang) : v. g. *Posler.*, 15. Cf. GNys., *V. Moysis*, II, 163 (*SC* 1 bis, p. 81 = *PG* 44, 377 A) : (Moïse) : « va toujours plus à l'intérieur, jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'Invisible et à l'Inconnaissable (ἀκατάληπτον), et que là il voie Dieu. »

καὶ νοήματι ἀκατάληπτον ; Εἰ μὲν γάρ τις ἐπὶ τοσοῦτον τὸ τῆς καρδίας ὄμμα κεκάθαρται, ὡς δυνηθῆναι ποσῶς ἰδεῖν τὸ ἐν τοῖς μακαρισμοῖς ὑπὸ τοῦ κυρίου[a] ἐπηγγελμένον, πάσης καταγνώσεται φωνῆς ἀνθρωπίνης, ὡς οὐδεμίαν ἐχούσης δύναμιν εἰς τὴν τοῦ νοηθέντος παράστασιν · εἰ
289 C. δέ τις ἔτι τοῖς ὑλικοῖς ἐγκαθήμενος πάθεσι καθάπερ ὑπὸ λήμης τινὸς τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως τὸ διορατικὸν τῆς ψυχῆς ἐπιπέπλασται, ματαία καὶ οὕτω πᾶσα λόγων ἰσχύς. Ἐπὶ γὰρ τῶν ἀναισθήτως ἐχόντων ἐν τῷ ὁμοίῳ καθέστηκε τό τε ἐλαττοῦν διὰ τοῦ λόγου καὶ τὸ ὑπεραίρειν θαύματα, ὡς καὶ ἐπὶ τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος τῷ μὴ τεθεαμένῳ τὸ φῶς ἀπὸ πρώτης γενέσεως ἀργὴ καὶ ἀνόνητος γίνεται ἡ διὰ τῶν λόγων τοῦ φωτὸς ἑρμηνεία · οὐ γάρ ἐστι δυνατὸν τὴν τῆς ἀκτῖνος λαμπηδόνα δι' ἀκοῆς ἐναυγάσαι. Οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ νοητοῦ καὶ ἀληθινοῦ φωτὸς ἰδίων ὀφθαλμῶν ἑκάστῳ χρεία, ἵνα τὸ κάλλος ἐκεῖνο θεάσηται, ὅπερ ὁ μὲν ἰδὼν κατά τινα θείαν δωρεάν τε καὶ ἐπίπνοιαν ἀνερμήνευτον

5 ἀκατάληπτον : ἄληπτον SΩ || ἐπὶ : ἤδη S || 6 καρδίας : διανοίας Ω, Cavarnos || ποσῶς : πως S || 10 ἐγκαθήμενος : ὑποκαθ. E,SΩ || 11 τινὸς om. Ω || 12 ἐπιπέπλασται : ἐπίπλασται Ω || οὕτω om. Ω || 13 ἐπὶ : ἐπειδὴ E,PF,BKC || γὰρ om. PF || ἐχόντων : -τα Ω || 14 θαύματα : τὰ θ. KC,SΩ, Cavarnos || 15 καὶ : γὰρ PF || 16 ἀνόνητος : ἀκίνητος PF || 21 τε om. SΩ || ἐπίπνοιαν : ἐπίνοιαν KC

1 a. Matth. 5,8

1. Cf., p. 302, note 2. Les mss imposent indubitablement la leçon καρδίας. Peut-être GNys. fait-il allusion à *Éphés.* 1, 18 ? On trouve aussi cette métaphore des « yeux du cœur » dans le *Corpus Hermeticum, Traité* IV, 11 (Nock-Festugière, I, p. 53).

2. Cf. *De inst. chr.*, (*GN* 8, 1, p. 48); *De perf.* (*GN* 8, 1, p. 205 = *PG* 46, 277 D); *De Virg.*, XXIII, 7, 62 ; *De Beat.*, VI (*PG* 44, 1264 s.). Daniélou, *Platonisme*, p. 236.

3. L'expression apparaît chez Clément d'Alex. (*Pédagogue*, II, IX. 81, 1 ; *GCS* 12, p. 206, 31 = *SC* 108, p. 161), chez Origène (cf.

un concept? Si en effet quelqu'un a tellement purifié l'œil de son cœur[1] qu'il puisse voir en quelque manière ce que le Seigneur[a] a promis dans les Béatitudes[2], il condamnera tout langage humain comme impuissant à exposer sa pensée ; mais si quelqu'un, encore établi
289 C. dans les passions matérielles, a le sens visuel de l'âme[3] comme recouvert d'une chassie[4] par cette disposition passionnelle, vaine ainsi encore sera toute vigueur de paroles. Devant les gens en effet qui ont des sens atrophiés, cela revient au même de rabaisser des merveilles par ses paroles et de les exalter ; comme aussi en présence du rayon de soleil, il devient inefficace et inutile d'expliquer en paroles ce qu'est la lumière à l'aveugle de naissance[5] qui ne l'a jamais contemplée, car la clarté du rayon ne peut se manifester à l'ouïe. Ainsi en présence de la lumière intelligible et véritable, chacun a-t-il besoin d'yeux appropriés pour contempler cette beauté : celui qui l'a vue, en vertu d'un don divin[6] et d'une

H. Crouzel, *Origène et la « Connaissance mystique »*, Paris 1961, p. 381), Basile (*Hom. in Ps.* 33, III : *PG* 29, 357 B) et devient très fréquente chez GNys. pour désigner la « fine pointe de l'âme », vouée à la contemplation. Ajouter à Lampe, *PGL* (διορατικός) : *In Cant.*, IV (*GN* 6, p. 106, 4 = *PG* 44, 836 A) ; *In Eccl.*, V (*GN* 5, p. 357, 16 = *PG* 44, 684 A) ; *De inf.* (*PG* 46, 176 A). En ce traité, cf. XI, 1, 9.

4. Cf. XI, 6, 5. *In Cant.*, XIII (*GN* 6, p. 395, 11 et 396, 3 = *PG* 44, 1060 A). J. Daniélou a signalé la source de cette métaphore (*GNys. et Plotin*, p. 261) : le rapprochement avec *Ennéades*, I, 6, 9, 26 *(Du Beau)* est d'autant plus convaincant que cette métaphore n'apparaît ni chez Platon, ni chez Philon ; exemple flagrant d'emprunt littéraire. Cf. *De Beat.*, VI (*PG* 44, 1272 C) : métaphore très voisine de la buée (ἀχλύς), couvrant les yeux.

5. Plotin fait allusion lui aussi à l'aveugle de naissance : *Ennéades*, I, 6, 4, 6.

6. Insistance sur le caractère gratuit de cette contemplation : « en vertu d'un don divin », « besoin d'yeux appropriés ».

361 M. ἐν τῷ ἀπορρήτῳ τῆς συνειδήσεως ἔχει τὴν ἔκπληξιν · ὁ δὲ μὴ τεθεαμένος οὐδὲ γνώσεται τὴν ζημίαν ὧν ἀπεστέρηται. Πῶς γὰρ ἄν τις αὐτῷ τὸ διαπεφευγὸς αὐτὸν ἀγαθὸν παρα-
25 στήσειε ; Πῶς ἄν τις ὑπ' ὄψιν ἀγάγοι τὸ ἄφραστον ; Ἰδίας φωνὰς σημαντικὰς ἐκείνου τοῦ κάλλους οὐ μεμαθήκαμεν. Ὑπόδειγμα τοῦ ζητουμένου ἐν τοῖς οὖσιν ἔστιν οὐδέν · ἐκ συγκρίσεως αὐτὸ δηλωθῆναι ἀμήχανον. Τίς γὰρ ὀλίγῳ σπινθῆρι προσεικάζει τὸν ἥλιον ἢ ῥανίδα βραχεῖαν πρὸς
30 τὴν τῶν ἀβύσσων ἀπειρίαν ἀνθίστησιν ; Ὃν γὰρ ἔχει λόγον πρὸς τὰς ἀβύσσους ἡ ὀλίγη σταγὼν ἢ πρὸς τὴν μεγάλην τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα μικρὸν σπινθηράκιον, οὕτω διάκειται καὶ πάντα τὰ παρὰ τῶν ἀνθρώπων ὡς καλὰ θαυμαζόμενα πρὸς ἐκεῖνο τὸ κάλλος, ὃ περὶ τὸ πρῶτον
35 ἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα παντὸς ἀγαθοῦ θεωρεῖται.

24 αὐτῷ om. S || 25 ἄν : δ'ἄν S || 27 ἔστιν : οὐκ ἔστιν S || 28 συγκρίσεως : σ. γε μὴν SΩ, Cavarnos || τις usque ad θεωρεῖται (35) om. SΩ || 29-30 πρὸς usque ad ἀπειρίαν om. P || 33 καὶ om. E

1. Daniélou a montré que PLOTIN exerce là encore une influence : *Ennéades*, I, 6, 7, 16 : « A celui qui l'a vu, il appartient de l'aimer pour sa beauté, d'en être empli d'effroi (θάμβους) et de plaisir, d'être en une stupeur (ἐκπλήττεσθαι ἀβλαβῶς) bienfaisante » et I, 6, 4, 13. Cf. CLÉM. D'ALEX., *Strom.*, VII, I. 2, 3 (*GCS* 17, p. 4), et dans *SC* 28, *Introduction*, p. 33-45 : « La terreur sacrée » (Cavallera-Daniélou). Sur le thème du « silence mystique », cf. *In Cant.*, X (*GN* 6, p. 309, 6 = *PG* 44, 989 D). PLATON, *Epist.* VII, 341 cd. O. CASEL, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen 1919, citant Philon (p. 77 s.), Plutarque (p. 86 s.).

2. Cf. X, 1, 1.23 ; X, 2, 1.2.

3. Cf. X, 2, 13 ; XII, 3, 35. Mot très fréquemment employé par GNys. ; absent des œuvres de Platon, Aristote et Philon (sur la foi des index !), mais, nouvelle coïncidence, utilisé par PLOTIN, *Ennéades*, VI, 6, 7, 15. LAMPE a malheureusement omis ἄφραστος dans son *PGL*. Notons la présence de ce mot chez MÉTHODE D'OLYMPE (*Banquet*, VI, 1, 22 et VIII, 16, 17 = *SC* 95, p. 166.248 ; *GCS* 27, p. 64, 16 et 105, 10).

4. La préposition περί gouverne simultanément τὸ πρῶτον ἀγαθόν et τὸ ἐπέκεινα παντὸς ἀγαθοῦ. On tait d'ordinaire cette difficulté, en ne citant que ἐπέκεινα παντὸς ἀγαθοῦ.

inspiration intraduisible, garde son saisissement[1] dans le secret de sa conscience ; celui qui n'a pas contemplé cette beauté ne connaîtra même pas quel dommage[2] il subit du fait de cette privation. Comment en effet lui représenter ce bien qui lui a échappé ? Comment mettre sous ses yeux l'ineffable[3] ? Les mots propres pour désigner cette beauté, nous ne les avons pas appris. Aucun exemple, parmi les êtres, de ce que nous cherchons, aucun moyen de le manifester à partir d'une comparaison. Qui donc compare le soleil à une faible étincelle, ou met en parallèle une petite goutte d'eau avec les abîmes infinis ? Ce rapport de la gouttelette aux abîmes ou d'une minuscule étincelle à l'immense rayonnement du soleil, c'est le même qui existe de toutes ces choses admirées comme belles par les hommes à cette Beauté qui est contemplée autour[4] du Bien premier et de ce qui est au delà[5] de tout bien.

5. Cette notion d'ἐπέκεινα n'est étrangère ni à PLATON (*Rép.*, VI, 509 b : « le Bien dépassant de loin l'essence en majesté et en puissance »), ni même à ARISTOTE (*Fragment* XLVI, 1483 a 28), mais c'est vraisemblablement à PLOTIN (*Ennéades*, I, 6, 9, 37.41) que GNys. l'emprunte : « Ce qui est au delà de la beauté (ἐπέκεινα τούτου), nous l'appelons la nature du Bien ; et le Beau est placé au-devant d'elle. Ainsi, dans une formule d'ensemble, on dira que le premier principe est le Beau ; mais, si l'on veut diviser les intelligibles, il faudra distinguer le Beau, qui est le lieu des idées, du Bien qui est au delà du Beau (ἐπέκεινα ... τοῦ καλοῦ) et qui en est la source et le principe ». Sur cette notion, cf. R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* », p. 123-124. Si Daniélou a reconnu la source plotinienne (*GNys. et Plotin*, p. 260), il ne signale pas la liberté avec laquelle GNys. s'en inspire : chez Plotin, le Bien est au delà du Beau ; chez GNys. le Bien (et ce qui est au delà de tout bien) est comme entouré par le Beau. Qu'est-ce à dire ? Nous croyons trouver dans une remarque de R. LEYS (*L'image de Dieu*, p. 26, n. 5) l'amorce d'une interprétation : l'essence divine demeure impénétrable, encore qu'elle se manifeste par ses ἐπιθεωρούμενα, par les propriétés qui entourent en quelque sorte sa nature (ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν) : bonté, miséricorde, immutabilité, éternité, et tout autre attribut accessible au raisonnement. La Beauté se situerait à la frange extérieure de ces attributs, le Bien appartiendrait à une

2. Τίς οὖν ἐπίνοια τὸ μέγεθος τῆς ζημίας τῷ παθόντι τὴν
290 C. ζημίαν ταύτην ἐνδείξεται ; Καλῶς μοι δοκεῖ ὁ μέγας Δαβὶδ τὴν ἀμηχανίαν ἐνδεδεῖχθαι ταύτην, ὃς ἐπειδή ποτε τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος ὑψωθεὶς τὴν διάνοιαν καὶ οἷον
5 ἐκβὰς αὐτὸς ἑαυτὸν εἶδεν ἐκεῖνο τὸ ἀμήχανον καὶ ἀπεριν-όητον κάλλος ἐν τῇ μακαρίᾳ ἐκείνῃ ἐκστάσει — εἶδε δὲ πάντως ὡς ἀνθρώπῳ δυνατὸν ἰδεῖν ἔξω τῶν τῆς σαρκὸς

2, 1 τὸ μέγεθος τῆς ζημίας om. SΩ || 2 ταύτην om. C,SΩ || ὁ : καὶ ὁ Ω || 7 ἀνθρώπῳ : ἀν. γε SΩ, Cavarnos || ἰδεῖν om. SΩ

---

zone plus profonde, extérieure pourtant à l'inaccessible essence divine, elle-même au-delà de tout bien. (Cf. *De hom. op.*, XVI ; *PG* 44, 184 A = *SC* 6, p. 156). Le texte de l'*In Eccl.*, VII, invoqué par Hans von Balthasar, *Présence et pensée*, p. 77, disparaît avec l'édition critique d'Alexander (*GN* 5, p. 415, 22 = *PG* 44, 732 C), la leçon ὑπὲρ ἐπέκεινα étant abandonnée en faveur de ὑπερέκεινα. Sur « la réalité illimitée et insaisissable de la Divinité qui demeure au delà de toute saisie », cf. *In Cant.*, VIII (*GN* 6, p. 246, 9 = *PG* 44, 941 A).

1. Cf. XI, 4, 9. *In Cant.*, X, (*GN* 6, p. 309, 5 = *PG* 44, 989 D). *In Ascens.* (*PG* 46, 693 A).

2. On pourra lire un commentaire de ce passage par J. Daniélou, *Platonisme*, p. 265-267. Nous nous sommes parfois inspiré de sa traduction, pour les lignes 2-12.

3. Cf. lin. 33. *In Cant.*, IV.V.VI.VII (*GN* 6, p. 127, 18 ; 137, 9 ; 177, 17 ; 237, 17, etc. = *PG* 44, 852 B. 857 D. 889 B. 936 B). Cette élévation des facultés de l'âme, Grégoire le souligne, est l'œuvre de l'Esprit : c'est la situer, de ce fait même, par rapport à l'extase plotinienne. Noter la passivité du phénomène : ὑψωσθείς.

4. Cf. *In Ascens.* (*PG* 46, 693 A) : ἐκβὰς αὐτὸς ἑαυτόν. *In Cant.*, I. X (*GN* 6, p. 25, 6 et 309,5 = *PG* 44, 772 D. 989 D) : ἐκβὰς αὐτὸς ἑαυτοῦ. *De Beat.*, VII (*PG* 44, 1280 C). *In Steph.* (*PG* 46, 713 B), *In Cant.*, XII (*GN* 6, p. 357, 6 = *PG* 44, 1028 B), *V. Moysis*, I, 60 (*SC* 1 bis, p. 25 = *PG* 44, 321 B) : ἐκβὰς τὴν φύσιν. Cf. Philon, *Leg.*, I, 82. Cette sortie de soi n'est pas une abolition du νοῦς comme l'entendaient les Montanistes, mais une mystérieuse participation au πνεῦμα divin, qui, si elle s'accompagne d'une cessation de toute activité sensorielle, laisse intacte la personnalité et implique une certaine activité de l'esprit, encore que non discursive.

Impuissance de David à traduire son expérience de Dieu

2. Qu'inventer pour montrer l'étendue de ce dommage à celui qui en
290 C. est victime ? Le grand David[1] me semble avoir bien montré[2] cette incapacité, un jour qu'élevé[3] en pensée par la puissance de l'Esprit et comme sorti[4] de lui-même, il vit cette beauté inaccessible[5] et impossible à cerner[6], dans cette extase[7] bienheureuse — il la vit dans toute la mesure assurément où il est possible[8] à un homme de la voir, après être sorti

5. L'expression ἀμήχανον κάλλος n'est pas inconnue de Platon (*Banquet*, 218 e ; *Rép.*, VI, 509 a), mais J. Daniélou a raison de voir ici un nouvel emprunt à Plotin, *Ennéades*, I, 6, 8, 2 : τὸ ἀμήχανον κάλλος. P. Henry naguère (*Études plotiniennes*. I : *Les états du texte de Plotin*, Bruxelles 1938, p. 176) avait noté le même emprunt chez Basile, *De fide*, I (*PG* 31, 465 C).

6. On trouve déjà le mot ἀπερινόητος chez Philon : *Fug.*, 141 ; *Mutat.*, 15. Ajouter au dossier de Lampe (*PGL*) : *A Diognète*, VII, 2 (*SC* 33, p. 67) ; GNys., *Epist.* XXIV, 5 (*GN* 8, 2, p. 76 = *PG* 46, 1089 C).

7. Le mot d'*extase* a sans doute été suggéré à Grégoire par le *Ps.* 115, 2 (ἐγὼ εἶπα ἐν τῇ ἐκστάσει μου) dont il citera bientôt la fin du verset 2, encore que, dans le psaume, il ne soit fait allusion qu'à un grand trouble. Il se lit aussi dans *Ennéades*, VI, 9, 11, 23. Sur l'idée que GNys. se fait de l'extase, cf. Daniélou, *Platonisme*, p. 261. Les pages de H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, p. 197 s. et de J. Kirchmeyer, art. *Extase*, *DSpir*, IV, 2087-2113, aideront à situer la problématique grégorienne par rapport à la tradition antérieure. Ici GNys. reste encore très près d'Origène par son insistance sur l'activité de la διάνοια, fût-elle sous la mouvance de l'Esprit. Dans la suite, il mettra plus l'accent sur la passivité, sans revenir pour autant à l'extase philonienne (abolition du νοῦς ἴδιος) : le πνεῦμα divin s'empare de l'intellect, mais, loin de le détruire ou de le paralyser, le promeut à un niveau supérieur de connaissance et d'amour, celui de Dieu même.

8. Cf. IV, 8, 10 et p. 331 note 7.

προκαλυμμάτων γενόμενος καὶ εἰσελθὼν διὰ μόνης τῆς διανοίας εἰς τὴν τῶν ἀσωμάτων καὶ νοητῶν θεωρίαν — ἐπειδή τι καὶ εἰπεῖν ἄξιον τοῦ ὀφθέντος ἐπεπόθησεν, ἐκείνην ἐξεβόησε τὴν φωνήν, ἣν πάντες ᾄδουσιν, ὅτι « Πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης[a] »· τοῦτο δέ ἐστιν, ὥς γε ὁ ἐμὸς λόγος, ὅτι πᾶς ἄνθρωπος φωνῇ ἐπιτρέπων τὴν τοῦ ἀφράστου φωτὸς ἑρμηνείαν ὄντως ψεύστης ἐστίν, οὐχὶ τῷ μίσει τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ τῇ ἀσθενείᾳ τῆς διηγήσεως. Τὸ μὲν γὰρ αἰσθητὸν κάλλος, ὅσον κάτω περὶ τὸν ἡμέτερον ἀναστρέφεται βίον, εἴτε ἐν ἀψύχοις ὕλαις εἴτε καὶ ἐν σώμασιν ἐμψύχοις διά τινος εὐχροίας ἐμφανταζόμενον, αὐτάρκης ἡμῶν ἡ κατὰ τὴν αἴσθησιν δύναμις καὶ θαυμάσαι καὶ ἀποδέξασθαι καὶ γνώριμον ἑτέρῳ ποιῆσαι, διὰ τῆς τῶν λόγων γραφῆς ὥσπερ ἐν εἰκόνι τινὶ τῷ λόγῳ τοῦ τοιούτου κάλλους ἐγγραφομένου · οὗ δὲ τὸ ἀρχέτυπον διαφεύγει τὴν κατανόησιν, πῶς ἂν ὁ λόγος ὑπ' ὄψιν ἀγάγοι, οὐδεμίαν μηχανὴν ὑπογραφῆς ἐξευρίσκων, οὐ χροιὰν ἔχων εἰπεῖν, οὐ σχῆμα, οὐ μέγεθος, οὐ μορφῆς εὐμοιρίαν, οὐδέ τινα ὅλως φλυαρίαν

8 τῆς om. F || 10 ἐπεπόθησεν : ἐπόθησεν BKC,S, Cavarnos ἐποίησεν Ω || 11 πάντες : ἅπ. Ω || 12 γε om. S || 14 οὐχὶ τῷ : οὐχ ὅτι F,B,Ω || 14-15 μίσει usque ad διηγήσεως : μισεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ τῷ [τὸ Ω]ἀσθενεῖν περὶ τὴν τοῦ νοηθέντος παράστασιν SΩ || 16 κάτω om. C || ἀναστρέφεται : στρέφεται E ἀναγράφεται C || 17 ἐν bis om. SΩ || 19-20 θαυμάσαι usque ad καὶ om. Ω || 21 τινὶ om. Ω || 22 ἀρχέτυπον : ἀρχ. κάλλος PF || 24 χροιὰν : χρόαν SΩ || 24-25 οὐ σχῆμα οὐ μέγεθος : οὐ σχήματος μέγεθος Ω

2 a. Ps. 115,2

1. L'expression se retrouve en XIII, 1, 11 où elle désigne non plus le corps ou les conditions sensibles auxquelles l'intellect est normalement assujetti dans l'exercice de la connaissance, mais les « pensées de la chair », c'est-à-dire la condition de l'homme déchu, asservi au péché.

des revêtements[1] de la chair et être entré par la seule pensée[2] dans la contemplation des incorporels et des intelligibles[3] —, quand il éprouva le désir[4] de parler dignement de ce qu'il avait vu, il cria cette phrase que tous chantent[5] : « tout homme est menteur[a] », c'est-à-dire, à mon avis du moins, que tout homme confiant à un langage le soin de traduire cette lumière ineffable est réellement un menteur, non par haine de la vérité, mais par la faiblesse des moyens d'expression. En effet la beauté sensible qui entoure ici-bas notre vie et qui se manifeste avec un certain coloris soit dans une matière inanimée, soit même dans des corps vivants, notre sensibilité a suffisamment de ressources pour l'admirer, l'appréhender et la faire connaître à autrui par la peinture des paroles, puisqu'une telle beauté est peinte par la parole comme sur un tableau ; mais ce dont l'archétype[6] échappe à la compréhension, comment la parole le mettrait-elle sous les yeux, alors qu'elle ne trouve aucun moyen de le décrire, qu'elle ne peut parler ni de couleur, ni de figure, ni de grandeur, ni d'heureuse apparence[7], ni d'absolument aucune bagatelle[8] de ce genre? Comment en effet ce

2. C'est-à-dire par un mode de connaissance suprasensible, encore que surélevé par l'Esprit-Saint (X, 2, 4).

3. Deux termes fréquemment associés : *In Cant.*, XIV et I (*GN* 6, p. 410, 13 et 34, 12 = *PG* 44, 1072 B.780 D), *C. Eun.*, I, 271 (*GN* 1, p. 106 = *PG* 45, 333 B).

4. Cf. XXIII, 7, 59 ; *De hom. op.*, XXII (*PG* 44, 208 C) ; *In Cant.*, V (*GN* 6, p. 164, 13 = *PG* 44, 880 B).

5. Cf. *C. Eun.*, I, 109 (*GN* 1, p. 59 = *PG* 45, 284 C) ; *In Cant.*, X (*GN* 6, p. 309, 7 = 44, 989 D). Didyme, *De Trin.*, II, 20 (*PG* 39, 737 C).

6. Allusions très fréquentes à l'archétype, chez Philon (*Indices*).

7. Même expression εὐμοιρία μορφῆς en IV, 7, 15 ; *De hom, op.*, V (*PG* 44, 137 A = *SC* 6, p. 96) ; *In Cant.*, II (*GN* 6, p. 63, 22 = *PG* 44, 804 A).

8. C'est avec le même mot φλυαρία, bagatelle, sornette, futilité, que Platon, dans le *Banquet*, 211 e, clôt une énumération où entrent les chairs humaines, les couleurs et tout ce qui « infecte la Beauté ».

τοιαύτην ; Τὸ γὰρ ἀειδὲς πάντῃ καὶ ἀσχημάτιστον καὶ
291 C. πηλικότητος πάσης ἀλλότριον καὶ πάντων, ὅσα περὶ σῶμα καὶ αἴσθησιν θεωρεῖται, πόρρωθεν ἱδρυμένον, πῶς ἄν τις διὰ τῶν μόνῃ τῇ αἰσθήσει καταλαμβανομένων γνω-
30 ρίσειεν ; Οὐ μὴν διὰ τοῦτό γε ἀπογνωστέον ἡμῖν τῆς ἐπιθυμίας ταύτης, ὅτι ὑψηλοτέρα φαίνεται τῆς καταλήψεως, ἀλλ' ὅσῳ μέγα τὸ ζητούμενον ὁ λόγος ἀπέδειξε, τοσούτῳ μᾶλλον ὑψοῦσθαι χρὴ τὴν διάνοιαν καὶ συνεπαίρεσθαι τῷ μεγέθει τοῦ ζητουμένου, ὡς μὴ παντελῶς ἔξω γενέσθαι
35 τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίας · κίνδυνος γὰρ οὐ μικρός, μὴ τῷ λίαν ὑψηλῷ τε καὶ ἀρρήτῳ παντάπασι τῆς περὶ αὐτοῦ ἐννοίας ἀπολισθήσωμεν, μηδενὶ γνωρίμῳ τὴν κατανόησιν αὐτῶν ἐπερείδοντες.

27 ὅσα : τῶν ὅσα S || 29 διὰ τῶν : τῶν διὰ E,PF,BKC || 30 γε om. B || 32 ὁ λ. ἀπέδ. om. SΩ || ἀπέδειξε : ἐπέδειξεν E || τουσούτῳ : -τον C,Ω || 33 μᾶλλον : πλέον Ω || 36 τε om. S || 38 αὐτῶν om. SΩ

1. Cf. *In suam ordin.* (*PG* 46, 552 B) ; *C. Eun.*, I, 231 (*GN* 1, p. 94 = *PG* 45, 321 A).

2. Ajouter au dossier de LAMPE (*PGL:* ἀσχημάτιστος) : XI, 2, 18 ; *De Perf.* (*GN* 8, 1, p. 189, 21 = *PG* 46, 265 C). Comme le remarque A.-J. FESTUGIÈRE (*Corpus Hermeticum*, III, *Fragm.* I, 2, note 8), ces formules remontent à PLATON : *Phèdre* 247 c. Cf. encore A. ORBE, « *Hacia la primera Teologia de la procesion del Verbo* » : *Estudios Valentinianos*, t. I, 1, Rome 1958, p. 223.

3. J. DANIÉLOU (*GNys. el Plotin*, p. 260) a noté que ce mot ἱδρύσθαι se retrouve aussi dans l'*Ennéade* I, 6, 2, 22, et désigne l'établissement du Beau dans l'être, ramené à l'unité. Signalons que PHILON déjà insistait sur la stabilité de Dieu, étranger au devenir, en usant du même terme : *Somn.*, II, 221-223.

qui est complètement sans forme[1] et sans figure[2], étranger
291 C. à toute quantité, établi[3] loin de tout ce qui se voit dans la région du corps et des sens, comment le ferait-on connaître[4] au moyen d'objets qui ne sont saisis que par la sensation seule? Il n'empêche, nous ne devons pas renoncer à ce désir, sous prétexte qu'il vise manifestement trop haut pour nos prises, mais plus le raisonnement a montré que l'objet cherché était grand, plus la pensée doit être surélevée[5], plus elle doit monter en rivalisant avec la grandeur de l'objet qu'elle cherche, pour ne pas s'exclure tout à fait de la participation[6] au Bien : le danger[7] n'est pas mince en effet, qu'en raison de sa nature trop sublime et absolument inexprimable, nous n'en venions à glisser[8] loin de toute idée de lui, si nous n'appuyons[9] notre connaissance de ces réalités sur rien de connu.

4. Dans ce contexte, il est moins question de connaître que de traduire une connaissance : X, 2, 10 (εἰπεῖν), 20 (γνώριμον ἑτέρῳ ποιῆσαι), 23 (ὑπ' ὄψιν ἀγάγοι).

5. Cf. X, 2, 4.

6. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 7, 32 : μὴ ἀμοίρους γενέσθαι τῆς ἀρίστης θέας.

7. Cf. VIII, 29.

8. Cf. *In Cant.*, XI (*GN* 6, p. 317, 4 = *PG* 44, 996 C) ; *De hom. op.*, XXVIII (*PG* 44, 232 D). PLOTIN, toujours dans l'*Ennéade* « *Du Bien ou de l'Un* », emploie le verbe ἐξολισθαίνειν : « L'âme, si elle va jusqu'à un objet privé de toute forme, est incapable de le saisir... ; alors elle chancelle et craint de ne plus rien posséder » (VI, 9, 3, 6).

9. Au dossier des termes plotiniens, établi par J. Daniélou, ajouter ce mot ἐπερείδειν, toujours dans le même contexte : *Ennéades*, VI, 9, 3, 3.

Κεφάλαιον ια'

Πῶς ἄν τις ἐν περινοίᾳ γένοιτο τοῦ ὄντως καλοῦ ;

364 M. **1.** Δεῖ τοίνυν τῆς ἀσθενείας ἕνεκεν ταύτης διὰ τῶν τῇ αἰσθήσει γνωρίμων χειραγωγεῖν πρὸς τὸ ἀόρατον τὴν διάνοιαν. Ἡ δὲ ἐπίνοια γένοιτ' ἂν ἡμῖν τοιαύτη · ὥσπερ τοίνυν οἱ μὲν ἐπιπολαιότερον καὶ δίχα διανοίας τὰ πράγματα βλέποντες, ἐπειδὰν ἴδωσιν ἄνθρωπον ἢ ὅπερ ἂν τύχῃ τῶν φαινομένων, πλέον οὐδὲν τοῦ ὁρωμένου περιεργάζονται — ἀρκεῖ γὰρ αὐτοῖς θεασαμένοις τὸν ὄγκον τοῦ σώματος ὅλον νομίσαι τὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγον κατειληφέναι —, ὁ δὲ διορατικὸς τὴν ψυχὴν καὶ πεπαιδευμένος μὴ μόνοις ὀφθαλμοῖς ἐπιτρέπειν τὴν τῶν ὄντων ἐπίσκεψιν, οὐ μέχρι τῶν φαινομένων στήσεται, οὐδὲ τὸ μὴ βλεπόμενον ἐν
292 C. τοῖς μὴ οὖσι λογίζεται, ἀλλὰ καὶ φύσιν ψυχῆς περινοεῖ καὶ τὰς τῷ σώματι ἐμφαινομένας ποιότητας καὶ κοινῇ καὶ καθ' ἑαυτὰς ἐπισκέπτεται · ἰδίᾳ τε γὰρ αὐτῶν ἑκάστην χωρίζει τῷ λόγῳ, καὶ πάλιν τὴν κοινὴν συνδρομήν τε καὶ σύμπνοιαν περὶ τὴν τοῦ ὑποκειμένου σύστασιν θεωρεῖ. Οὕτως οὖν

Titulus : inscript. post τοιαύτη (XI, 1, 3) transp. S || ἄν om. E || τοῦ ὄντως καλοῦ : τούτου S

1, 2 αἰσθήσει : ἀ. ταύτῃ PF || χειραγωγεῖν : χ. πως Ω, Cavarnos || 3-4 ὥσπερ τοίνυν ... μὲν om. SΩ || 10 ἐπιτρέπειν : -τρέπων Ω, Cavarnos || 11 στήσεται : ἵσταται SΩ || μὴ om. BKC || 12 μὴ om. E,PF,BKC || φύσιν ψυχῆς : ψ. φ. SΩ, Cavarnos || 13 τῷ σώματι : τοῦ σώματος S τῶν σωμάτων Ω || ἐμφαινομένας : ἐμφυομένας PF || καὶ² om. SΩ || 14 ἑαυτὰς : ἑαυτὴν E,BKC || ἑκάστην : ἑ. ἀπὸ τῆς ἑκατέρας Ω || 14-15 τῷ λόγῳ : τὸν λόγον Ω || 15 συνδρομήν : αὐτῶν σ. SΩ, Cavarnos

1. Cf. XI, 3, 17 ; *V. Moysis*, II, 35.162.165, 215 (*SC* 1 bis, p. 41.81. 82.101 = *PG* 44, 336 C. 376 D.377 B. 397 A) ; *Or. Cat.*, X, 2 (*PG* 45,41 C). GNaz., *Or. theol. secunda*, VI : ἐν περινοίᾳ γενέσθαι (*PG* 36, 33 A).
2. Cf. X, 1, 2. Cf. encore τὸ ὄντως ἀγαθόν (VI, 1, 10 et 2, 14 ; XI, 2, 9). W. Jaeger, *Two rediscovered works*, p. 136.
3. Cf. X, 2, 15.
4. Cf. *In Eccles.*, I (*GN* 5, p. 285, 1 = *PG* 44, 624 B).
5. XI, 1, 21.

Chapitre XI

Comment parvenir à l'intelligence[1] de la beauté véritable ?[2]

Remonter des choses belles à la Beauté intelligible

1. Il faut donc, à cause de cette faiblesse[3], acheminer notre raison vers l'invisible au moyen de nos connaissances sensibles[4]. Voilà quelle serait là-dessus notre idée : ceux qui regardent les choses trop superficiellement et sans exercer leur raison, voient-ils un homme ou n'importe quel objet de l'ordre des apparences, ils ne se mettent pas en peine[5] d'autre chose que de ce qu'ils voient — il leur suffit en effet d'avoir contemplé la masse du corps pour croire qu'ils ont compris la raison profonde de l'homme[6] — ; mais celui qui a l'âme perspicace et qui a été formé à ne pas s'en remettre à ses seuls yeux dans l'examen des êtres, celui-là ne s'arrêtera pas aux apparences, il ne compte pas pour néant ce qui ne tombe
292 C. point sous la vue, mais il s'enquiert aussi de la nature de l'âme et examine les qualités qui apparaissent dans le corps, en les prenant et en commun et individuellement : sa raison sépare en effet chacune de ces qualités en particulier, puis considère comment toutes en commun elles concourent et conspirent[7] à la constitution du sujet[8].

6. Basile (*De leg. libris*, VII) fait allusion à « cette sage maxime que ce n'est pas ce qu'on voit qui constitue l'homme » (*PG* 31, 581 C ; Boulenger, p. 55) : cf. Platon, *Alcibiade*, 129 e s.
7. Cf. J. Daniélou, « *Conspiratio* chez Grégoire de Nysse », dans *L'homme devant Dieu* (*Mélanges offerts au P. H. de Lubac*, Paris 1963, I, p. 295-308). Traduction quelque peu différente (p. 295). L'auteur croit déceler ici une allusion à la formule d'Hippocrate, citée par Galien, *Nat. Fac.*, I, 13 (*Scripta minora*, éd. Helmreich III, p. 129, 7) : ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν σύμπνοιάν τε μίαν εἶναι φησι καὶ σύρροιαν καὶ πάντα συμπαθέα. Cf. encore *De Virg.*, XXII, 2, 12.
8. Cf. *De hom. op.*, XXIV (*PG* 44, 212 D -213 B = *SC* 6, p. 194-195) ; A.-A. Weiswurm, *The nature of human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa*, Washington 1952, p. 46-48.

καὶ ἐν τῇ τοῦ καλοῦ ζητήσει ὁ μὲν ἀτελὴς τὴν διάνοιαν, ἐπειδὰν ἴδῃ τι πρᾶγμα, ᾧ κάλλους τινὸς περικέχυται φαντασία, αὐτὸ ἐκεῖνο καλὸν εἶναι τῇ ἑαυτοῦ φύσει οἰήσεται, ὅπερ ἂν τὴν αἴσθησιν αὐτοῦ δι' ἡδονῆς ἐπισπάσηται, καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τοῦτο πλέον περιεργάζεται · ὁ δὲ κεκαθαρμένος τὸν τῆς ψυχῆς ὀφθαλμὸν καὶ δυνατὸς τὰ τοιαῦτα βλέπειν, χαίρειν ἐάσας τὴν ὕλην τὴν ὑποβεβλημένην τῇ τοῦ καλοῦ ἰδέᾳ, οἷον ὑποβάθρᾳ τινὶ τῷ ὁρωμένῳ χρήσεται, πρὸς τὴν τοῦ νοητοῦ θεωρίαν κάλλους, οὗ κατὰ μετουσίαν τὰ ἄλλα γίνεται καὶ ὀνομάζεται καλά.

2. Δοκεῖ δέ μοι χαλεπὸν εἶναι τῶν πλείστων τῇ τοιαύτῃ παχύτητι τῆς διανοίας συζώντων τὸ διατεμόντας τῷ λόγῳ καὶ χωρίσαντας τὴν ὕλην ἀπὸ τοῦ ἐπιθεωρουμένου κάλλους αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τοῦ καλοῦ τὴν φύσιν κατανοῆσαι. Καὶ εἴ τις ἀκριβῶς ἐθέλοι τὴν αἰτίαν σκοπεῖν τῶν πεπλανημένων καὶ μοχθηρῶν ὑπολήψεων, οὐκ ἄν μοι δοκεῖ ἄλλην εὑρεῖν ἢ τὸ μὴ ἀκριβῶς ἡμῶν « γεγυμνάσθαι τὰ αἰσθητήρια πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ καὶ μὴ τοιούτου διάκρισιν[a] ». Διὰ

17 ἐν τῇ : ἐπὶ C || ζητήσει : τῇ φύσει C || 18 ᾧ : ὃ PF,K || 20-21 καὶ usque ad περιεργάζεται om. S || 22 τὰ : τοῦ τὰ Ω || 24 χρήσεται : -σηται E || 25 κάλλους om. SΩ || 26 καὶ : τε καὶ B,SΩ, Cavarnos || καλά ante γίνεται transp. SΩ, Cavarnos

2, 2 τὸ om. SΩ || 4 τοῦ : τούτου τοῦ Ω || 7 ἡμῶν om. S || τὰ : τὰ τῆς ψυχῆς SΩ, Cavarnos

2 a. Héb. 5,14

1. Cf. XXIII, 3, 1.

2. *In Cant.*, IX (*GN* 6, p. 289, 5 = *PG* 44, 976 A) ; *C. Eun.*, I, 148 (*GN* 1, p. 71 = *PG* 45, 296 C).

3. Cf. *C. Eun.*, II, 89 (*GN* 1, p. 253 = *PG* 45, 940 D). Encore un mot qui trahit un emprunt à Plotin. J. Daniélou cite à juste titre *Ennéades*, I, 6, 1, 20, où ἐπιβάθρα correspond d'ailleurs à l'ἐπαναβασμός de Platon (*Banquet*, 211 c) ; mais on peut citer encore l'*Ennéade* VI, 3, 4, 3 où le mot même ὑποβάθρα voisine, comme ici, avec ὑποβάλλεσθαι : il y est question de la matière, qui est un « sujet » pour la forme.

Ainsi donc en va-t-il dans la recherche du Beau : celui dont l'intelligence est imparfaite[1], voit-il un objet sur lequel est répandue une apparence de quelque beauté, il s'imaginera qu'est beau de sa propre nature cet objet même qui attire sa sensibilité par un plaisir, et il ne se met en peine de rien au delà. Mais celui qui a purifié l'œil de son âme et qui est capable de voir de tels spectacles, celui-là, laissant de côté[2] la matière sous-jacente à la forme du beau, se servira de ce qu'il voit comme d'un marchepied[3] pour s'élever vers la contemplation de la beauté intelligible, dont la participation rend les autres choses belles et les fait appeler[4] telles.

Erreurs dans le discernement du Beau

2. Il me semble difficile, tant la plupart des hommes vivent dans une telle épaisseur d'esprit, qu'ils puissent, en retranchant par leur raison la matière et en la séparant[5] de la beauté contemplée, comprendre la nature même du beau en elle-même. Et si l'on veut examiner exactement la cause des opinions erronées et fallacieuses, on n'en trouverait pas d'autre, me semble-t-il, que celle-ci : « nos sens[6] n'ont pas été exercés à discerner[7] exactement le beau de ce qui ne l'est pas[a] ». C'est pourquoi les hommes se sont éloignés

4. Sur le binôme γίνεσθαι καὶ ὀνομάζεσθαι, cf. *In Cant.*, III. VI. XIV.XV (*GN* 6, p. 96.197.417.431 = *PG* 44, 828 C. 904 D.1077 B. 1088 D) ; *De Perf.* (*GN* 8, 1, p. 202, 18 = *PG* 46, 276 D).

5. Cf. même verbe χωρίζειν dans *Ennéades*, I, 6, 3, 8.

6. La tradition SΩ précisera le texte scripturaire (les sens de l'*âme*), sollicitant ainsi le passage en faveur de la doctrine des sens spirituels (cf. K. Rahner, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », dans *RAM*, t. XIII (1932), p. 113-145 : v. g. *C. Cels.*, IV, 50 ; *GCS* 2, p. 323, 10). Grégoire ajoute ainsi parfois à la lettre du texte (*In Cant.*, XIV : *GN* 6, p. 400, 2 = *PG* 44, 1061 D), mais pas toujours (*De hom. op.*, XX : *PG* 44, 197 C).

7. Sur l'importance de cette διάκρισις, cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* (*Or. Chr. Anal.*, t. CXLIV, Rome 1955, p. 82-89). GNyss., *De hom. op.*, XX (*PG* 44, 197 C = *SC* 6, p. 176).

τοῦτο ἀποστάντες οἱ ἄνθρωποι τῆς περὶ τὸ ὄντως ἀγαθὸν
10 σπουδῆς, οἱ μὲν εἰς ἔρωτα σαρκῶν κατωλίσθησαν, οἱ δὲ
ἐπὶ τὴν ἄψυχον τῶν χρημάτων ὕλην ταῖς ἐπιθυμίαις
293 C. ἔρρεψαν · ἄλλοι ἐν τιμαῖς καὶ δόξαις καὶ δυναστείαις τὸ
καλὸν ὡρίσαντο · εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τέχνας καὶ ἐπιστήμας
τινὰς ἐπτοήθησαν · οἱ δὲ ἀνδραποδωδέστεροι τούτων
15 λαιμὸν καὶ γαστέρα τοῦ ἀγαθοῦ ποιοῦνται κριτήρια. Εἰ
δὲ ἀποστάντες τῶν ὑλικῶν νοημάτων καὶ τῶν περὶ τὰ
φαινόμενα προσπαθειῶν ἀνεζήτουν τὴν ἁπλῆν τε καὶ ἄϋλον
καὶ ἀσχημάτιστον τοῦ καλοῦ φύσιν, οὐκ ἂν περὶ τὴν αἵρεσιν
τῶν ἐπιθυμιῶν ἐπλανήθησαν οὐδ' ἂν τοσοῦτον ὑπὸ ταῖς
20 τοιαύταις ἀπάταις παρελογίσθησαν, ὡς μηδὲ τὸ πρόσκαιρον
365 M. τῆς ἐν τούτοις ἡδονῆς βλέποντας πρὸς τὴν ὑπεροψίαν
τούτων ὁδηγηθῆναι.

3. Οὐκοῦν αὕτη ἂν γένοιτο ἡμῖν ὁδὸς εἰς τὴν τοῦ καλοῦ
εὕρεσιν ἄγουσα · τὸ πάντα τὰ ἄλλα, ὅσα τὰς ἐπιθυμίας τῶν
ἀνθρώπων ἐφέλκεται, καλὰ εἶναι νομιζόμενα καὶ διὰ τοῦτο
σπουδῆς τινος καὶ ἀποδοχῆς ἀξιούμενα, ταῦτα ὑπερβαίνον-
5 τας ὡς ταπεινά τε καὶ πρόσκαιρα, μηδενὶ τούτων προσαναλίσκειν τὴν ἐπιθυμητικὴν ἡμῶν δύναμιν, μήτε μὴν ἀργὴν καὶ ἀκίνητον ἐν ἑαυτοῖς κατακλείσαντας ἔχειν, ἀλλ' ἐκκαθάραντας αὐτὴν ἀπὸ τῆς τῶν ταπεινῶν προσπαθείας ἐκεῖ ἀνάγειν, ὅπου οὐκ ἐφικνεῖται ἡ αἴσθησις, ὡς μήτε

12 ἔρρεψαν : ἔρρευσαν K ἔρριψαν Ω || 13 τέχνας : τὰς τ. KC || 14 τινὰς om. SΩ || ἐπτοήθησαν : διεπ. SΩ || 15 ποιοῦνται : -τες Ω || εἰ : οἱ K¹,Ω || 19 ἐπιθυμιῶν : -μητῶν B,SΩ, Cavarnos || 19-20 ταῖς τοιαύταις ἀπάταις : τῆς τοιαύτης ἀπάτης [ἀπάτης om. Ω] SΩ, Cavarnos || 20 παρελογίσθησαν : παρηνέχθησαν SΩ, Cavarnos || 21 βλέποντας : -τες S || 22 τούτων : τῶν τοιοῦτων SΩ, Cavarnos
3, 2 τὸ om. Ω || 3-4 καὶ usque ad ταῦτα om. SΩ || 4 ὑπερβαίνοντας : -τα C || 7 καὶ : τε καὶ Ω || κατακλείσαντας : -τες E,B,Ω || 8 ἐκκαθάραντας : -θάραντες KC -θήραντας E,Ω || 9 ἐκεῖ om. Ω || ἀνάγειν : ἀναγαγεῖν Ω

1. Cf. C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, II, n° 766 a ; III, n° 808.
2. Cf. XI, 5, 11.

du souci du vrai bien : ceux-ci ont glissé dans un amour
de la chair, ceux-là sous l'influence de leurs désirs ont
incliné vers la matière inanimée des richesses ; d'autres
293 C. ont situé le Beau[1] dans les honneurs, la gloire, la puissance ;
il en est qui se passionnèrent pour des techniques et des
sciences[2] ; des gens plus serviles[3] encore érigent leur gosier
et leur ventre[4] en critères du Bien. Si, en s'éloignant des
pensées matérielles et de leur attachement passionné à
ce qui paraît, ils avaient recherché la nature simple,
immatérielle et sans figure du Beau, ils n'auraient pas erré
dans le choix de leurs désirs et ne se seraient pas laissés
égarer à ce point par de telles tromperies que, même à
la vue de ce qu'a d'éphémère le plaisir offert par ces biens,
ils ne peuvent être conduits à les mépriser.

Orienter son désir vers la Beauté intelligible

3. Voici donc pour nous la voie
qui peut conduire à la découverte du
Beau : dépassant comme bas et
éphémères tous les autres objets
qui attirent les désirs des hommes, qui sont tenus pour
beaux et donc jugés dignes de zèle et de faveur, nous ne
devons gaspiller[5] en aucun d'eux notre puissance de désir[6],
ni non plus la tenir enfermée en nous-mêmes dans une
immobilité[7] stérile, mais, après l'avoir purifiée de son
attachement passionné aux choses basses, l'élever là
où la sensation n'atteint pas, au point de n'admirer ni

3. Le mot ἀνδραποδώδης se lit chez PLATON, qui en use pour désigner les plaisirs du corps (*Phèdre*, 258 e). ARISTOTE l'emploie souvent pour condamner la vie de jouissance : les plaisirs du goût et du toucher, « plaisirs d'esclaves et d'êtres bestiaux » (*Éth. Nic.*, III, 13 ; 1118 a 25 ; trad. p. 85). Cf. *In Cant.*, X (*GN* 6, p. 313, 12 = *PG* 44, 993 B) à propos du toucher.
4. Peut-être allusion à *Phil.* 3, 19 ?
5. Cf. IX, 2, 17.
6. Cf. IX, 1, 28 ; XII, 3, 39 ; XX, 3, 1.
7. Cf. VI, 2, 27.

10 οὐρανοῦ κάλλος θαυμάσαι μήτε φωστήρων αὐγὰς μήτε
ἄλλο τι τῶν φαινομένων καλῶν, ἀλλὰ διὰ τοῦ πᾶσι τούτοις
ἐπιθεωρουμένου κάλλους χειραγωγεῖσθαι πρὸς τὴν ἐκείνου
294 C. τοῦ κάλλους ἐπιθυμίαν, οὗ καὶ « οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν
καὶ στερέωμα καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἀναγγέλλει τὴν γνῶσιν[a] ».
15 Οὕτω γὰρ ἀνιοῦσα ἡ ψυχὴ καὶ πᾶν τὸ καταλαμβανόμενον
ὡς μικρότερον τοῦ ζητουμένου καταλιμπάνουσα γένοιτο
ἂν ἐν περινοίᾳ « τῆς μεγαλοπρεπείας ἐκείνης τῆς ὑπεράνω
τῶν οὐρανῶν ἐπηρμένης[b] ».

4. Ἀλλὰ πῶς ἄν τις τῶν ὑψηλῶν ἐφίκοιτο περὶ τὰ τα-
πεινὰ τὴν σπουδὴν ἔχων ; Πῶς δ' ἄν τις πρὸς τὸν οὐρανὸν
ἀναπταίη μὴ πτερωθεὶς τῷ οὐρανίῳ πτερῷ καὶ ἀνωφερὴς
καὶ μετέωρος διὰ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας γενόμενος ; Τίς
5 οὕτως ἔξω τῶν εὐαγγελικῶν μυστηρίων ἐστίν, ὡς
ἀγνοεῖν ὅτι ἓν ὄχημα τῇ ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ τῆς ἐπὶ τοὺς

10 οὐρανοῦ κ. θ. : ἀνθρώπου κ. θ. F οὐρανὸν μόνως θαυμάζειν S || φωστήρων : φωστῆρος S || μήτε² : μὴ E,P,K || 10-11 μήτε² usque ad τοῦ om. S || 11 πᾶσι : ὡς πᾶσι S || 12 κάλλους : τοῦ κάλλους S || χειρ. : χειρ. δὲ S || 13 κάλλους : καλοῦ Ω || ἐπιθυμίαν om. Ω || οὗ ex ἧς corr. Cavarnos || οὐρανοὶ : οἱ οὐρανοὶ BC,SΩ, Cavarnos || δόξαν : τὴν δ. BKC,SΩ, Cavarnos || 14 στερέωμα : τὸ στ. E,SΩ, Cavarnos || ἡ om. C || 15 οὕτω om. Ω || ἡ om. S || 16 μικρότερον : -τατον PF,B || τοῦ ζητουμένου : τοῖς εἰρημένοις B

4, 1 περὶ : ὁ περὶ E || 4 τίς : τίς δὲ SΩ, Cavarnos || 6 ἓν ὄχημα : ἐν ὀχήματι KC

3 a. Ps. 18,2-3 b. Ps. 8,2

1. *De an. et res.* (*PG* 46, 25 A) ; *In Hex.* (*PG* 44, 73 B) ; *V. Moysis*, II, 168 (*SC* 1 bis, p. 83 = *PG* 44, 377 D) ; *Adv. Maced.* (*GN* 3, 1, p. 96 = *PG* 45, 1313 A) ; *In inscr. Ps.*, I, 3 (*GN* 5, p. 31 = *PG* 44, 440 D-441 A).

2. Les divers composés de ἀνα- expriment l'ascension : ἀνιοῦσα (XI, 3, 15), ἀναπταίη, ἀνωφερής (XI, 4, 3).

la beauté du ciel, ni les rayons des astres, ni rien de ce qui
paraît beau, mais de nous laisser conduire, par la beauté
contemplée en tout cela, vers le désir de cette beauté dont
294 C. « les cieux racontent la gloire[1] et dont le firmament et
toute la création communiquent la connaissance[a] ».
En montant ainsi, et en délaissant tout ce qu'elle comprend
être inférieur à l'objet de sa recherche, l'âme peut parvenir
à l'intelligence « de cette magnificence élevée au-dessus
des cieux[b] ».

S'élever sur les ailes de l'Esprit

4. Mais comment atteindre les choses sublimes, si l'on met son zèle dans les choses basses? Comment s'envoler[2] vers le ciel, sans être muni de l'aile[3] céleste ni devenir capable, grâce à ce mode de vie sublime[4], de monter[5] et de s'élever dans les hauteurs[6]? Qui est assez étranger aux mystères évangéliques pour ignorer que l'âme humaine ne dispose que d'un seul véhicule[7] dans son

3. Cf. p. 270, note 2. On ne peut, comme le fait J. Daniélou (*GNys. et Plotin*, p. 261), invoquer *Ennéades*, VI, 9,9 (sans doute ligne 24 ?) comme source littéraire de ce passage sur l'envol de l'âme : Plotin, faisant expressément allusion au *Phèdre*, ne parle, en passant, que de la perte des ailes (πτερορρύησις). Il vaudrait mieux citer, sans affirmer nécessairement une dépendance, *Ennéades*, VI, 7, 22, 15 et I, 8, 14, 20. Manifestement inspiration et formulation viennent du *Phèdre:* 248 e.249 d.246 c. Cf. Basile d'Ancyre, *De Virg.*, II (*PG* 30, 672 B).

4. C'est-à-dire la virginité : cf. II, 3, 7.

5. Le même mot ἀνωφερής en XVIII, 5, 36. Méthode, *Banquet*, VIII, 4, 5 (*SC* 95, p. 208 = *GCS* 27, p. 85, 5).

6. Cf. p. 307, note 5.

7. Allusion à l'attelage ailé du *Phèdre*, 247 b. J. Daniélou invoque ce thème de l'ὄχημα (*GNys. et Plotin*, p. 261) comme un nouvel indice d'une influence directe de l'*Ennéade* I, 6, 9 : le texte allégué (lire sans doute I, 6, 8, 24 ?) n'a pas le moindre point de contact avec le présent passage de GNys.

οὐρανοὺς πορείας ἐστί, τὸ τῷ εἴδει τῆς καταπτάσης περιστερᾶς ἑαυτὸν ὁμοιῶσαι, ἧς τὰς πτέρυγας γενέσθαι αὐτῷ καὶ Δαβὶδ[a] ὁ προφήτης ἐπόθησεν ; Οὕτω γὰρ ἐν αἰνίγματι τὴν τοῦ πνεύματος δύναμιν τῇ γραφῇ σύνηθες ὀνομάζειν, εἴτε διότι χολῆς ἐστιν ἄμοιρον τοῦτο τὸ ὄρνεον, ἢ καὶ ὅτι δυσωδίας ἐχθρόν, καθώς φασιν οἱ ταῦτα παρατηρήσαντες. Οὐκοῦν ὁ πάσης πικρίας καὶ σαρκικῆς δυσωδίας ἑαυτὸν ἀποστήσας καὶ πάντων τῶν ταπεινῶν τε καὶ χαμαιζήλων ὑπεραρθείς, μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ κόσμου γεγονὼς ὑψηλότερος ἐν τῷ προειρημένῳ πτερῷ, ἐκεῖνος εὑρήσει τὸ μόνον ἐπιθυμίας ἄξιον καὶ γενήσεται καὶ αὐτὸς καλὸς τῷ καλῷ προσπελάσας · καὶ ἐν αὐτῷ γεγονὼς λαμπρός τε καὶ φωτοειδὴς ἐν τῇ μετουσίᾳ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καταστή-

9 ἐπόθησεν : ἐπεπόθησεν PF || ἐν om. C || 10 τῇ γραφῇ om. C || 11 ἐστιν om. Ω || καὶ om. S || 12 ταῦτα : τὰ τοιαῦτα S || 13 πικρίας : πονηρίας S || 15 παντὸς : ἔξω παντὸς E,PF,BKC || ὑψηλότερος usque ad γεγονὼς (18) om. E,PF,BKC

4 a. Cf. Ps. 54,7

1. Bien que le contexte évoque un vol vers les cieux, GNys. emploie le verbe καταπέτεσθαι en souvenir de la descente de l'Esprit-Saint sur Jésus, lors du Baptême au Jourdain : τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστεράν (*Jn* 1, 32. Cf. *Matth.* 3, 16 ; *Lc* 3, 22). Le commentaire sur le Cantique (*Or.* XV) en apporte la preuve : περιστερά .... ἡ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ἐξ οὐρανῶν καταπτᾶσα, καθὼς Ἰωάννης μαρτύρεται (*GN* 6, p. 468, 13 = *PG* 44, 1117 C).

2. Cf. XVII, 2, 27.38 ; XVIII, 5, 38. J. Daniélou, « La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne », dans *Eranos-Jahrbuch*, t. XXIII (1954), p. 389-418. H. Greeven, art. Περιστερά, dans *ThWNT*, VI, 70-72.

3. On ne trouve ni chez Aristote, ni chez Pline l'Ancien, d'allusion à cette particularité physiologique. Elle apparaît chez Tertullien, *Traité du Baptême*, VIII, 3 : « Animal simplicitatis et innocentiae quod etiam corporaliter ipso felle careat columba » (*SC* 35, p. 77 et note de R.-F. Refoulé). Les inscriptions latines mentionnent souvent « sine felle columba » (E. Diehl, *Inscr. latin. Christ.*, Berlin 1925, n° 967, 3. Cf. n°s 1561.1563.1564). Peut-être est-ce en raison de cette croyance

voyage vers les cieux, à savoir imiter cette colombe[1] qui descend en volant, dont le prophète David[a] lui aussi[2] a désiré avoir les ailes ? C'est ainsi en effet que l'Écriture a coutume de désigner symboliquement la puissance de l'Esprit, soit parce que cet oiseau est exempt de fiel[3], soit aussi parce qu'il déteste les odeurs fétides[4], comme le rapportent ceux qui l'ont observé[5]. Celui donc qui s'est éloigné de toute amertume et mauvaise odeur charnelle, qui s'est élevé[6] au-dessus de toutes les choses basses et terre à terre[7], ou pour mieux dire qui est devenu supérieur au monde entier, porté sur cette aile dont nous avons parlé, celui-là trouvera le seul objet digne de désir, et deviendra beau lui-aussi en approchant du Beau ; et devenu[8] sous son influence, brillant et lumineux, il sera établi dans la participation à la lumière véritable[9]. De même en effet que,

que les Chrétiens sont dits ἄχολοι, chez Clément d'Alex., *Pédagogue*, I, V. 19, 4 (*SC* 70, p. 145 = *GCS* 12, p. 101) ? Le *Physiologus*, I, 35 note à propos des colombes : οὐ μνησικακοῦσι (Sbordone, p. 115). A partir du IVe s., le lieu commun paraît très souvent attesté : Horapollo, *Hieroglyphica*, I, 57 (éd. C. Leemans, p. 56 et 286) ; Sedulius, *Paschale Carmen*, II, 171 (*CSEL* 10, p. 56) ; Cassiodore, *Expos. in Ps. 54*, 7 (*CC* 97, p. 489) ; Ps.-Augustin, *Sermo* LIX, 1 (Mai, *Nova Patr. Bibl.*, I, p. 118) ; Isidore de Séville, *Etymologiae*, XII, 7, 61 (*PL* 82, 467 B).

4. Cf. Basile, *Hom. in Ps. 33*, V (*PG* 29, 364 B).

5. Même expression dans *In Cant.*, IX (*GN* 6, p. 289, 21 = *PG* 44, 976 B). Cf. *De Virg.*, XI, 4, 22 : οἱ ταῦτα φιλοσοφήσαντες.

6. IV, 1, 10 et 2, 9.

7. Couple fréquent ταπεινὰ καὶ χαμαίζηλα : *In Cant.*, IX.XIV (*GN* 6, p. 262, 18 et 420, 7 = *PG* 44, 953 C et 1080 B) ; *C. Eun.*, I, 242 (*GN* 1, p. 97 = *PG* 45, 324 D).

8. Exemple d'une lacune dans le texte grec, explicable par un passage du même au même (γεγονὼς : lin. 15.18).

9. L'âme devient belle et lumineuse, en vertu d'une participation, à l'approche du Beau, de la Lumière : on verra plus loin que cette assimilation conditionne sa connaissance.

σεται. Ὥσπερ γὰρ ἐν νυκτὶ τὰς ἀθρόας τοῦ ἀέρος ἐκλάμψεις, ἅς τινες διάττοντας καλοῦσιν ἀστέρας, οὐδὲν ἄλλο
295 C. φασὶν οἱ ταῦτα φιλοσοφήσαντες ἢ ἀέρα εἶναι ὑπὸ βίας πνευμάτων τινῶν εἰς τὸν αἰθέριον τόπον ὑπερχεόμενον — λέγουσι γὰρ τὸν πυροειδῆ τοῦτον ὁλκὸν ἐκφλογωθέντος ἐν τῷ αἰθέρι τοῦ πνεύματος ἐν τῷ οὐρανῷ ἐγχαράσσεσθαι — ὥσπερ οὖν ὁ περίγειος οὗτος ἀὴρ ἀνωσθεὶς ὑπὸ τῆς βίας τοῦ πνεύματος φωτοειδὴς γίνεται τῷ καθαρῷ τοῦ αἰθέρος ἐναλλοιούμενος, οὕτω καὶ ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος καταλιπὼν
368 M. τὸν θολερὸν τοῦτον καὶ αὐχμώδη βίον, ἐπειδὰν καθαρὸς γενόμενος ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος φωτοειδὴς γένηται καὶ ἐμμιχθῇ τῇ ἀληθινῇ καὶ ὑψηλῇ καθαρότητι, διαφαίνεται καὶ αὐτὸς ἐν ἐκείνῃ καὶ ἀκτίνων ἐμπίμπλαται καὶ φῶς γίνεται κατὰ τὴν τοῦ κυρίου[b] ὑπόσχεσιν, ὃς « τοὺς δικαίους λάμψειν καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡλίου » κατεπηγγείλατο.

21 ἅς : οὕς SΩ || 24 ὁλκὸν ἐκφλογωθέντος : ἐκφλογωθέντα E,PF,BKC || 25 ἐν om. SΩ || 26 περίγειος : ἐπίγειος PF || τῆς βίας om. Ω || 28 οὕτω : ταύτῃ δὴ S || 29 αὐχμώδη : ἰλυώδη S ἀχλυώδη Ω || 30 φωτοειδὴς γ. κ. om. SΩ || 31 ἐμμιχθῇ : -θείη S || 31-32 διαφαίνεται : δ. πως B,SΩ, Cavarnos || 32 ἐμπίμπλαται : ἐμπίπλαται P,KC,Ω

b. Matth. 13,43

1. Aristote, *Meteor.*, I, 4, 341 b 35. Ps.-Aristote, *De mundo*, IV, 395 b 3 (trad. J. Tricot, « *Traité du Ciel* » *suivi du Traité Pseudo Aristotélicien* « *Du Monde* », p. 190) : « un trait fulgurant (σέλας) est causé par l'inflammation (ἔξαψις) d'un feu compact (πυρὸς ἀθρόου) dans l'air ». Sénèque, *Questions naturelles*, I, 15, 1 : « Non potest fieri ut aer vim igneam usque in aethera elidat, ex qua fulgor ardorve sit vel stellae similis excursus. ».

2. Sur une cosmologie à 2 ou 3 cieux, cf. J. Daniélou, *Platonisme*, p. 156. Au lieu de trois cieux dont les deux premiers, l'air et l'éther, figurent le monde sensible, et le troisième, le monde intelligible (= le troisième ciel de Paul. Cf. *In Hex.* : *PG* 44, 121 CD), Grégoire s'en tient ici aux deux cieux de la cosmologie ordinaire : l'éther désigne la sphère intelligible, celle de Dieu, des anges et de l'âme (*In Cant.*, V ; *GN* 6, p. 148, 17 = *PG* 44, 868 A. *In or. Dom.*, IV ; *PG* 44, 1165 C).

dans la nuit, ces condensations lumineuses de l'air, que certains appellent étoiles filantes[1], ne sont rien d'autre,
295 C. affirment ceux qui ont fait des recherches sur ces questions, que de l'air introduit dans la région éthérée par la violence de certains souffles — ils disent que cette traînée incandescente s'inscrit dans le ciel quand le souffle s'embrase dans l'éther[2] —, de même donc[3] que cet air terrestre, projeté vers le haut par la violence du souffle, devient lumineux parce qu'il est transformé sous l'influence purifiante de l'éther ; de même l'intelligence humaine, après avoir délaissé cette vie trouble et sale, après que, purifiée par la puissance et le souffle de l'Esprit[4], elle est devenue lumineuse et qu'elle s'est mêlée à la pureté[5] véritable et sublime, l'intelligence humaine elle-même resplendit en celle-ci comme par transparence, se charge de rayons[6] et devient lumière selon la promesse expresse du Seigneur[b] que « les justes brilleront à la ressemblance

3. Parallélisme rigoureux des différents éléments de la comparaison : comme l'air terrestre (lin. 26), projeté dans l'éther (26), devient lumineux (27), ainsi l'intelligence humaine (28), ainsi nous-mêmes (40), en pénétrant dans le milieu divin : cf. φωτοειδής (lin. 19. 27.30.41).

4. Jeu de mot sur πνεῦμα, souffle d'air et Esprit-Saint (lin. 23.25. 27.30). Cf. les textes plotiniens de Basile, cités par J. Gribomont, art. *Esprit-Saint*, dans *DSpir*, IV, 2, 1270-71. Basile, *De Spir. sancto*, XLVII et LXIV (*PG* 32, 153 AB. 185 B = *SC* 17, p. 197 et 231).

5. Imbrication des thèmes de la purification ((καθαρός : lin. 27.29. 39 ; καθαρότης : 31 ; « délaisser cette vie trouble et sale » : 28) et de l'illumination (φῶς : lin. 19.33.42.43.47 ; διαφαίνεσθαι : 31 ; ἀκτίνων ἐμπίπλαται : 32 ; φωτοειδής : cf. *supra*, note 3.

6. Sans affirmer avec certitude une influence, citons néanmoins le texte fameux de l'*Ennéade* V, 8, 10, 26, *De la Beauté intelligible :* « Tout y est brillant, et ceux qui sont là-bas, pénétrés de cette lumière, deviennent eux-mêmes des êtres beaux : tels souvent des hommes, montés sur ces collines dont le sol se dore de lumière, sont baignés de cette lumière et se teignent des couleurs du sol où ils marchent. Là-bas (ἐκεῖ), la couleur qui rayonne sur tout, c'est la Beauté ». Cf. lignes 36 : ἀποστίλβειν ; 41 : ἐκεῖ.

Τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ὁρῶμεν γινόμενον ἐπὶ κατόπτρου ἢ ὕδατος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἀποστίλβειν διὰ λειότητα δυναμένων· ὅταν γάρ τι τούτων δέξηται τὴν τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα, καὶ ἄλλην ἐφ' ἑαυτοῦ ἀκτῖνα ποιεῖ, οὐκ ἂν τοῦτο ποιῆσαν εἰ ῥύπῳ τινὶ τὸ καθαρόν τε καὶ στίλβον τῆς ἐπιφανείας ἀχρειωθείη. Εἴτε οὖν ἡμεῖς ἄνω γενοίμεθα καταλιπόντες τὸ περίγειον σκότος, ἐκεῖ φωτοειδεῖς γενησόμεθα τῷ ἀληθινῷ φωτὶ τοῦ Χριστοῦ ἐμπελάσαντες, εἴτε « τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν[c] », « τὸ καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ[d] » λάμπον, καὶ μέχρις ἡμῶν καταβαίη καὶ ἡμεῖς φῶς ἐσόμεθα, καθώς φησι τοῖς μαθηταῖς που ὁ κύριος[e], εἰ μή τις ἀπὸ κακίας ῥύπος τῇ καρδίᾳ προσπεπλασμένος τὴν χάριν τοῦ ἡμετέρου φωτὸς ἀμαυρώσειε.

296 C. **5.** Τάχα τοίνυν ἡμᾶς ἠρέμα διὰ τῶν ὑποδειγμάτων ὁ λόγος προσήγαγε τῇ ἐπινοίᾳ τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἡμῶν ἀλλοιώσεως, καὶ ἐδείχθη μὴ δυνατὸν ἑτέρως εἶναι συναφθῆναι τὴν ψυχὴν τῷ ἀφθάρτῳ θεῷ, μὴ καὶ αὐτὴν ὡς οἷόν τε καθαρὰν γενομένην διὰ τῆς ἀφθαρσίας, ὡς ἂν διὰ τοῦ ὁμοίου καταλάβοι τὸ ὅμοιον, οἱονεὶ κάτοπτρον τῇ καθα-

36 τινὸς om. Ω || 38 καὶ om. S || ἐφ : ἀφ SΩ, Cavarnos || ἑαυτοῦ : ἑαυτῶν E ἑαυτὴν PF,KC ἑαυτῷ Ω || 39 ποιῆσαν : ποιήσαντα E,PF, BKC,Ω || στίλβον : στιλπνὸν SΩ || 40 γενοίμεθα : γινόμεθα S γινοίμεθα Ω || 43 τὸ[1] om. KC,Ω || 45 ἀπὸ om. SΩ
5, 2 προσήγαγε : προήγαγε E,P || 3 ἀλλοιώσεως : ἀλλοτριώσεως S || 5 γενομένην : γινομένην Ω || 6 καταλάβοι : -λάβῃ S

c. Jn. 1,9 d. Jn 1,5 e. Cf. Jn 12,36.46. Cf. Matth. 5,14

1. Cf. προσπελάσας : XI, 4, 18. La même idée se trouve exprimée en l'*Ennéade* VI, 9, 4, 21 : « Celui qui reçoit la lumière véritable (φῶς ἀληθινόν) et illumine toute son âme en s'approchant d'elle (διὰ τὸ ἐγγυτέρω γεγονέναι) ... etc ».

du soleil ». Cela, même dès cette terre, nous le voyons se réaliser sur un miroir, ou sur l'eau, ou sur toute autre matière dont la surface lisse est capable de briller par réverbération. Lorsqu'en effet l'un de ces objets reçoit le rayon du soleil, il émet au point de contact un autre rayon, ce qu'il ne ferait pas si la pureté et le brillant de sa surface étaient ternis par quelque souillure. Ainsi donc, si nous montons en délaissant les ténèbres terrestres, là-bas nous deviendrons lumineux en approchant[1] de la lumière véritable[2] du Christ ; mais si « la véritable lumière[c] », celle qui brille même « dans les ténèbres[d] », descend jusqu'à nous, nous aussi nous serons lumière, comme dit quelque part le Seigneur[e] à ses disciples, à moins que la souillure de quelque vice encroûtant le cœur n'obscurcisse la grâce de notre lumière.

296 C. **Saisie du semblable par le semblable**

5. Ainsi donc peut-être les exemples de ce traité nous ont-ils conduits insensiblement à concevoir ce changement de nous-mêmes dans le sens du mieux[3]. Peut-être aussi nous ont-ils montré qu'il n'est pas d'autre moyen pour l'âme d'être unie au Dieu incorruptible que de devenir elle-même aussi pure que possible par l'incorruptibilité afin de saisir le semblable par le sembla-

2. La « lumière véritable » évoque tout ensemble l'Évangile johannique et le vocabulaire platonicien ou néoplatonicien.

3. Cf. *Or. Cat.*, VIII, 18 : La créature « vit dans le changement (δι' ἀλλοιώσεως). Ce changement se produit sans cesse dans le sens du mieux (πρὸς τὸ κρεῖττον), si la créature agit suivant sa nature, et elle est au contraire entraînée vers l'état opposé par un mouvement ininterrompu, si elle s'est détournée de la voie droite » (*PG* 45, 40 B ; Méridier, p. 63). L'emploi du comparatif τὸ κρεῖττον (le mieux et non seulement le bien) souligne le dynamisme essentiel à la créature. Cf. *In Cant.*, II (*GN* 6, p. 55, 15 = *PG* 44, 796 D) ; *In Inscr. Ps.*, I, 8 (*GN* 5, p. 56, 7 = *PG* 44, 472 A) ; *De an. et res.* (*PG* 46, 89 A).

ρότητι τοῦ θεοῦ ἑαυτὴν ὑποθεῖσα, ὥστε κατὰ μετοχὴν καὶ ἐμφάνειαν τοῦ πρωτοτύπου κάλλους καὶ τὸ ἐν αὐτῇ μορφωθῆναι. Εἰ δή τις τοιοῦτός ἐστιν, οἷος ἤδη πάντα καταλιπεῖν τὰ ἀνθρώπινα, εἴτε σώματα εἴτε χρήματα εἴτε τὰ ἐν ἐπιστήμαις ἢ τέχναις ἐπιτηδεύματα ἢ καὶ ὅσα ἐν ἔθεσι καὶ νόμοις δεξιὰ θεωρεῖται — περὶ τὰ τοιαῦτα γὰρ ἡ πλάνη τῆς τοῦ καλοῦ κατανοήσεως, ἐν οἷς ἡ αἴσθησις κριτήριον γίνεται —, ὁ τοιοῦτος πρὸς ἐκεῖνο μόνον ἐρωτικῶς τε καὶ ἐπιθυμητικῶς ἕξει, ὃ οὐχ ἑτέρωθεν ἔχει τὸ καλὸν εἶναι οὐδὲ ποτὲ ἢ πρός τι τοιοῦτόν ἐστιν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτοῦ καὶ δι' ἑαυτοῦ καλὸν καὶ ἐν ἑαυτῷ τοιοῦτον, ἀεὶ καλὸν ὂν καὶ οὐδέποτε καλὸν γενόμενον ἢ ποτὲ οὐκ ἐσόμενον, ἀλλὰ

7 ὑποθεῖσα : -σαν SΩ || ὥστε κ. μ. om. S || 8 καὶ τὸ om. S || μορφωθῆναι : -θήσεται C || 9 δή : δὲ SΩ || 10 εἴτε[1] usque ad χρήματα om. S || 11 ἐπιτηδεύματα : τὰ ἐπ. K || ἢ[2] om. S || ἔθεσι : ἤθεσιν Ω || 12 γὰρ om. Ω || 14 γίνεται om. Ω || 15 ὃ om. Ω || ἔχει : ἔχειν Ω || εἶναι om. PF,B || 16 οὐδὲ ποτὲ : ἢ ποτὲ PF,B || 17 ἑαυτοῦ : ἑαυτὸ PF, BK || καλὸν[1] : τὸ καλὸν E,F,Ω || τοιοῦτον : -το S || ἀεὶ om. S || 18 οὐδέποτε : οὐχὶ ποτὲ KC,S, Cavarnos || καλὸν γεν. ἢ ποτὲ om. E,PF || ἢ ποτὲ : ποτὲ δὲ KC || ἀλλὰ om. E,PF

1. C'était depuis longtemps un lieu commun que la connaissance suppose la similitude : v. g. EMPÉDOCLE, *fragm.* 109 (H. DIELS, *Die fragm. der Vorsokratiker*, I, p. 351). Dossier et bibliogr. sur la question par M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 92, note 90. Ajouter A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon;* Paris 1936, p. 105-122. J. DANIÉLOU (*GNys. et Plotin*, p. 261) cite comme source de ce passage *Ennéades*, VI, 9, 11, (32 ?) : « On ne voit le principe que par le principe et... le semblable ne s'unit qu'au semblable. » On doit citer encore *Ennéade* I, 6, 9, 29 : « Il faut que l'œil se rende pareil et semblable à l'objet vu, pour s'appliquer à le contempler. Jamais un œil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le Beau sans être belle. » Même thème dans le *De infant.* (*PG* 46, 170 D). La réciproque aussi est souvent exprimée : la connaissance engendre la similitude, on devient ce que l'on voit : *In Cant.*, II (*GN* 6, p. 68, 8 = *PG* 44, 805 D).

2. Sur ce thème du miroir de l'âme, cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme*,

ble[1], en s'exposant comme un miroir[2] à la pureté de Dieu, de telle sorte que même son intérieur soit formé en vertu d'une participation et d'une manifestation de la beauté du prototype. Si donc quelqu'un est déjà capable de délaisser tous les biens humains, corps[3], richesses, occupations des sciences et des techniques ou même tout ce que l'on voit en faveur selon les coutumes et les lois — car en de telles matières, l'erreur intervient dans l'intelligence du Beau lorsque les sens servent de critère —, un tel homme éprouvera de l'amour[4] et du désir pour cela seul qui ne reçoit pas sa beauté d'ailleurs, qui n'est pas tel un jour ou sous un certain rapport, mais qui est beau de lui-même, par lui-même et en lui-même, toujours beau sans jamais le devenir ou devoir un jour cesser de l'être, mais qui est

p. 210-222. Excellentes pages de N. HUGEDÉ (*La métaphore du miroir dans les Épîtres de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1957, p. 97-137) sur la préhistoire de ce thème dans la littérature hellénistique. Cf. BASILE D'ANCYRE, *De Virg.*, II (*PG* 30, 672 C) : Le Dieu incorruptible « darde (ἐναυγάζοντος) en elle (dans l'âme de la vierge) les rayons de ses grâces, comme dans un miroir immaculé (ἀκηλιδώτῳ) ». Sister Rita-Mary Bradley a montré les prolongements de ce thème : « Speculum Backgrounds in Mediaeval Literature », dans *Speculum*, t. XXIX (1954), p. 100-115.

3. Ici GNys. démarque manifestement le *Banquet* de Platon. Ce sont les mêmes étapes de dépassements : beauté des corps (lin. 10 = *Banquet*, 210 a 6), des « occupations et des règles de conduite » (lin. 11-12 = 210 c 7-4), des « connaissances » (11 = 210 c 7 et 211 c 6), pour en arriver à la manifestation de la Beauté immuable (lin. 18-19 = 211 a 1 : οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον), qui n'est point telle en un point ou sous un certain rapport (16 = 211 a), mais en elle-même et par elle-même (16-17 = 211 b 1 : αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν). Même verbe καταλείπειν : XI, 4, 28.41 et 5,9.

4. Cf. p. 312, note 1 et *In Cant.*, 1 (*GN* 6, p. 27, 13 = *PG* 44, 773 D). H.-C. GRAEF, « Eros et Agapè » dans *Vie Spir., Suppl.*, t. IV (1950), p. 99-105. G. HORN, « L'amour divin. Note sur le mot 'Eros' dans Saint Grégoire de Nysse », dans *RAM*, t. VI (1925), p. 378-389.

πάντοτε ὡσαύτως ἔχον προσθήκης τε καὶ αὐξήσεως
20 ὑπεράνω καὶ ἀνεπίδεκτον πάσης τροπῆς τε καὶ ἀλλοιώσεως.

6. Τῷ τοίνυν πάσας ἑαυτοῦ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐκ « παντὸς εἴδους κακίας[a] » ἀποκαθάραντι τολμῶ καὶ λέγω ὅτι ἐμφανὲς γίνεται τὸ μόνον τῇ φύσει καλόν. Καθάπερ γὰρ
297 C. ὀφθαλμῷ τὴν λήμην ἀπορρυψαμένῳ τὰ ἐν τῷ ἀέρι τηλαυγῶς
5 καθορᾶται, οὕτω καὶ τῇ ψυχῇ διὰ τῆς ἀφθαρσίας παραγίνεται ἡ δύναμις τῆς τοῦ φωτὸς ἐκείνου κατανοήσεως, καὶ ἡ ἀληθινὴ παρθενία καὶ ἡ περὶ τὴν ἀφθαρσίαν σπουδὴ εἰς τοῦτον τὸν σκοπὸν καταλήγει, τὸ δι' αὐτῆς δυνηθῆναι τὸν θεὸν ἰδεῖν· ὅτι γὰρ τὸ κυρίως καὶ πρώτως καὶ μόνως καλὸν
369 M. 10 καὶ ἀγαθὸν καὶ καθαρὸν ὁ τῶν ὅλων ἐστὶ θεός, οὐδεὶς οὕτω τυφλὸς τὴν διάνοιαν, ὡς μὴ καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ συνιδεῖν.

20 ἀλλοιώσεως : ἐλαττώσεως E
6, 1 ἐκ : ἀπὸ Ω || 2 ἀποκαθάραντι : -θήραντι E,PF,Ω (Cf. XI, 3, 8) || 3 μόνον om. E,PF,B || καλόν : κ. ὅπερ ἐστὶ τὸ [τὸ om. C] παντὸς καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ αἴτιον KC,SΩ, Cavarnos || 4 ὀφθαλμῷ : ἐν ὀφ. PF || ἀπορρυψαμένῳ : -ριψαμένῳ E,PF,KC,Ω || 4-5 τὰ ἐν usque ad ἀφθαρσίας om. B || 4 ἀέρι : ἀγγείῳ S || 8 τοῦτον : τοσοῦτον B || δυνηθῆναι om. C || 10 καὶ ἀγαθὸν om. E,SΩ || 11 καὶ : αὐτὸς καὶ PF om. C

6 a. I Thess. 5,22

---

1. L'expression ὡσαύτως ἔχον se lit textuellement dans le *Phédon* (78 d). Insistance de GNys. sur ce thème : *De infant.* (*PG* 46, 173 D) ; *V. Moysis*, II, 25 (*PG* 44, 333 B = *SC* 1 bis, p. 38) ; *In Cant.*, V.VI (*GN* 6, p. 158, 9 et 174, 3 = *PG* 44, 873 D. 885 D) ; *De hom. op.*, XVI (*PG* 44, 184 C = *SC* 6, p. 158).

2. Cf. encore, *Phédon*, 78 d : οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται. PLUTARQUE, *De E apud Delphos*, XIX (Teubner, III, p. 22, 10) : « Quel est donc l'être qui existe réellement ? Celui

toujours identique à lui-même[1], supérieur à toute addition et accroissement, susceptible de nulle modification et de nul changement[2].

La virginité aboutit à la vision de Dieu

6. C'est donc à celui qui a purifié toutes les puissances de son âme de « toute espèce de vice[a] » que devient visible, j'ose le dire, ce qui est beau uniquement[3] de par sa nature[4]. De même en effet que c'est l'œil, nettoyé de
297 C. sa chassie[5], qui voit briller distinctement au loin les objets qui sont dans l'air, c'est de même l'âme qui, par l'incorruptibilité, acquiert la puissance de connaître cette lumière : la véritable virginité et le zèle pour l'incorruptibilité aboutissent à ce but, qui est de pouvoir, grâce à elle, voir Dieu. En effet qu'au sens propre, premier et unique, le beau, le bien et le pur soit le Dieu de tous les êtres, il n'est personne dont la raison soit si aveugle qu'il ne le puisse comprendre par lui-même.

qui est éternel, qui n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, qui ne subit de changement à aucun moment du temps » (trad. Flacelière, p. 64).

3. Cf. XI, 5. 15 : οὐχ ἑτέρωθεν ἔχει τὸ καλόν.

4. La tradition SΩ (et les quelques mss contaminés par elle), c'est-à-dire la « seconde édition », introduit ici une correction de nuance aristotélicienne : ὅπερ ἐστὶ τὸ παντὸς καλοῦ ... αἴτιον. « Au terme de l'ascension, note R. Leys, ce n'est plus, comme dans le *Banquet* (210 e 4), la vision subite (ἐξαίφνης) de la Beauté suprême, mais la vision indirecte de la cause dans l'effet — nous ne disons pas inférence de la cause à partir de l'effet —. L'objet direct de la vision reste la perfection finie de l'âme..., mais, sachant qu'elle est causée par l'Infini, on le pressent, lui, à travers elle : à travers le participant, on voit le participé » (R. LEYS, « La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse », dans *Stud. Patrist.*, II (*TU* 64), p. 504.

5. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 9, 26.

Κεφάλαιον ιβ'

Ὅτι ὁ ἑαυτὸν ἐκκαθάρας ἐν ἑαυτῷ τὸ θεῖον κάλλος κατόψεται· ἐν ᾧ καὶ περὶ τῆς τοῦ κακοῦ αἰτίας.

1. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἴσως οὐδεὶς ἀγνοεῖ· ἐπιζητεῖν δὲ εἰκός τινας, εἰ δυνατόν ἐστιν οἷόν τινα μέθοδον καὶ ἀγωγὴν τὴν πρὸς τοῦτο χειραγωγοῦσαν ἡμᾶς ἐξευρεῖν. Μεσταὶ μὲν οὖν αἱ θεῖαι βίβλοι τῆς τοιαύτης εἰσὶν ὑφηγήσεως, πολλοὶ δὲ τῶν ἁγίων καθάπερ τινὰ λύχνον τὸν ἑαυτῶν βίον τοῖς κατὰ θεὸν πορευομένοις προφαίνουσιν. Ἀλλὰ τὰς μὲν ἐκ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς εἰς τὸν προκείμενον σκοπὸν ὑποθήκας ἔξεστιν ἑκάστῳ πλουσίως ἐξ ἀμφοτέρων τῶν διαθηκῶν ἀναλέξασθαι· πολλὰ μὲν γὰρ ἐν προφήταις καὶ νόμῳ, πολλὰ δὲ ἐν εὐαγγελικαῖς τε καὶ ἀποστολικαῖς παραδόσεσι πάρεστιν ἀφθόνως λαβεῖν. Ὅσα δ' ἂν καὶ ἡμεῖς ἐπινοήσαιμεν ταῖς θείαις ἀκολουθοῦντες φωναῖς, ταῦτά ἐστι.

2. Τὸ λογικὸν τοῦτο καὶ διανοητικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος,
298 C. τῆς θείας τε καὶ ἀκηράτου φύσεως ἔργον καὶ μίμημα γεγονώς — οὕτω γὰρ ἐν τῇ κοσμογενείᾳ[a] περὶ αὐτοῦ ἀναγέγρα-

Titulus : Inscr. cap. post ἐστι (XII, 1, 12) habet S || ἐκκαθάρας : -θήρας E

1, 3 μὲν om. S || 6 τὰς : ταύτας P || 9 ἐν om. S || 10-11 παραδόσεσι om. Ω || 12 ἐπινοήσαιμεν : ὑπον. SΩ

2, 3 ἐν : καὶ ἐν Ω || περὶ om. Ω

2 a. Gen. 1,27

---

1. Cf. XXIII, 5, 9. Dans les pages qu'il consacre au culte des martyrs, Théodoret (*Thérapeutique*, VIII, 5.70 = *SC* 57, p. 312 et 335) présente ainsi les apôtres et les martyrs comme des flambeaux (φωστῆρες) qui éclairent la route des Chrétiens.

2. GNys. se propose d'ajouter ses « propres réflexions » (lin. 12) aux « livres divins » (4), à l'« Écriture inspirée » (7), aux « paroles divines » (12) des « deux Testaments » (9) : Prophètes et Loi d'une part (9), traditions évangéliques et apostoliques d'autre part (10).

Chapitre XII

Celui qui s'est purifié verra en lui-même la beauté divine ; on parlera aussi dans ce chapitre de la cause du mal.

Leçons de l'Écriture et exemples des saints

1. Mais cela, vraisemblablement, personne ne l'ignore ; par ailleurs il est probable que certains recherchent s'il est possible de découvrir une sorte de méthode et de direction pour nous y conduire, qui nous mène comme par la main. Assurément les livres divins sont pleins de telles directives, et beaucoup de saints produisent leur vie comme une lampe[1] devant ceux qui marchent selon Dieu. Mais les règles à tirer de l'Écriture inspirée[2] pour le but que nous nous proposons, chacun peut les recueillir en abondance dans les deux Testaments, car, aussi bien dans les Prophètes et la Loi que dans les traditions évangéliques et apostoliques, il y a beaucoup à prendre et sans compter. Quant aux réflexions que nous pourrions ajouter en suivant les paroles divines, les voici.

Création et chute de l'homme

2. Cet animal intelligent et raisonnable[3], l'homme, œuvre et imitation
298 C. de la nature divine et sans mélange — car c'est ainsi que dans le récit[4] de la Création[a] il est

Cf. J.-Cl. Guy et J. Kirchmeyer, art. *Écriture Sainte et Vie spirituelle dans le Monachisme*, dans *DSpir*, IV, 159-167.

3. Cf. *De Perf.* (*GN* 8, 1, p. 178, 7 = *PG* 46, 256 C). Sur la formule ζῷον λογικόν, cf. Aristote, *Fragm.* CLXXXVII, 1511 a 43 ; Chrysippe, *St. V. Fr.*, III, n° 390 et *Indices* de Adler (p. 64) ; Philon, *Somn.*, I, 161 et *Abr.*, 32 ; Tertullien, *De Anima*, XVII, 11 et J.-H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani, De Anima edited with introduction and commentary*, Amsterdam 1947, notes p. 251.

4. Allusions fréquentes à la κοσμογένεια (*In Cant.*, VIII : *GN* 6, p. 245, 18 = *PG* 44, 940 D ; *In Hex.* : *PG* 44, 61 A), au λόγος κοσμογενίας (*De Beat.*, III = *PG* 44, 1228 A ; *Or. Cat.*, V, 7 et VI, 4 = *PG* 45, 21 D.25 D ; trad. Méridier p. 28 et 36) plutôt qu'au βιβλίον τῆς γενέσεως (*In Hex.* : *PG* 44, 69 D).

πται, ὅτι « Κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν » —, τοῦτο οὖν
5 τὸ ζῷον, ὁ ἄνθρωπος, οὐ κατὰ φύσιν οὐδὲ συνουσιωμένον
ἔσχεν ἐν ἑαυτῷ παρὰ τὴν πρώτην γένεσιν τὸ παθητικόν τε
καὶ ἐπίκηρον — οὐδὲ γὰρ ἦν δυνατὸν τὸν τῆς εἰκόνος διασω-
θῆναι λόγον, εἰ ὑπεναντίως εἶχε τὸ ἀπεικονισμένον κάλλος

6 ἐν om. BKC,Ω || τε om. E,SΩ || 8 ἀπεικονισμένον : ἀπεικασμένον E,SΩ || κάλλος om. SΩ

---

1. Cf. R. Leys, *L'image de Dieu* et H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ *von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952. Bibliographie récente sur ce thème, rassemblée par A. Michel dans *DThC, Tables générales*, sub. nom. « Image », fasc. 9 (1960), col. 2181-2186.

2. Cf. quelques rares exemples du verbe συνουσιοῦσθαι dans le *GEL* de Liddell-Scott : Alex. d'Aphrodise, l'empereur Julien, Dexippe. Les théologiens chrétiens feront un grand usage de ce terme dans leur réflexion sur la structure de l'homme et sur le dogme de l'Incarnation. Extrême fréquence chez GNys. : les passions ne sont pas connaturelles à l'âme (*De an. et res.* : *PG* 46, 52 B et 49 B) ; par contre un certain appétit du bien (*De Inst.* : *GN* 8, 1, p. 40, 7 ; *De or. dom.*, IV : *PG* 44, 1165 D ; *In inscr. Ps.*, II, 15 : *GN* 5, p. 159, 22 = *PG* 44, 589 C) et la παρρησία entraient à l'origine dans la nature de l'homme divinisé (*De or. dom.*, V : *PG* 44, 1180 A). Cf. W. Jaeger, *Two rediscovered works*, p. 76 et note 2. Encore que Philon emploie, à propos du même problème, les mots συνέζευκται, συνήρμοσται, il pourrait bien ici avoir exercé une influence sur GNys. : « Les sensations, les passions, les vices... ont été joints et attachés à cette intelligence » (*Leg.* II, 4).

3. A rapprocher de τὸ πάθος (lin. 9). Grégoire ne vise pas ici la condition de l'homme, immergé de par son corps dans le sensible, et l'on aurait tort d'utiliser ce texte du *De Virg.*, en fonction d'élaborations postérieures sur les « deux créations » ; il s'agit de la nature déchue, en proie aux passions mauvaises, vouée dans son corps aux maladies et à la mort : toutes choses qui se sont « insinuées » dans l'homme, non point lors d'une « seconde création » in tempore, mais *après le péché*, quand l'image se fut perdue ou obscurcie. Cf. *Or. Cat.*, V, 8 (*PG* 45, 24 B), et Ps.-Aristote, *De Mundo*, II, 392 a 34 : φθαρτή τε καὶ ἐπίκηρος.

4. L'adjectif πρῶτος reparaît en 3 textes voisins : lin. 6 (παρὰ τὴν πρώτην γένεσιν), 10 (μετὰ τὴν πρώτην κατασκευήν) et 69 (εὐθὺς

écrit de lui : « Il le fit à l'image[1] de Dieu » — cet animal donc, l'homme, n'avait pas en lui-même par nature, ni comme propriété essentielle jointe à sa nature[2], la capacité de pâtir et de mourir[3], lors de sa toute première[4] origine — car il n'aurait pas été possible de sauvegarder la notion d'image si la beauté reproduite avait été contraire à

ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει). Passons sur X, 1, 16 où ἀπὸ πρώτης γενέσεως vise un aveugle de naissance, et sur quelques textes mentionnant une double κτίσις (*C. Eun.*, III, 2, 52 : *GN* 2, p. 69 = *PG* 45, 636 D ; *De or. dom.*, V = *PG* 44, 1181 B) où le mot κτίσις fait allusion aux deux économies, celle des origines et celle de la « re-création » dans le Christ. Dans ces pages, faut-il voir déjà une esquisse des théories sur la « double création », inspirées de Philon (*Opif.*, 134), telles que GNys. les développera dans le *De hom. op.* en se référant à *Gen.* 1, 27? Cf. *De hom. op.*, XVI : « Double est en quelque sorte la *création* (διπλῆ ... κατασκευή) de notre nature : celle qui nous rend semblable à la Divinité, celle qui établit la division des sexes » (*PG* 44, 181 B1 = *SC* 6, p. 154) ; « Par la prescience et par la puissance divine, c'est toute l'humanité qui dans cette première *institution* (ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ) est embrassée » (*ib.* 185 B 9 ; trad. p. 160) ; « Il n'y a pas de différence entre l'homme qui est apparu lors du premier *établissement* (τῇ πρώτῃ ... κατασκευῇ) du monde et celui qui naîtra lors de l'achèvement du tout » (*ib.* 185 C 13 ; trad. p. 161). Le contexte de cette page du *De Virg.*, où tout se situe par rapport au péché, interdit de l'interpréter en fonction du *De hom. op.*, XVI. Il ne s'agit pas ici d'opposer deux « créations » de l'homme antérieures au péché (création intemporelle « à l'image », et création « in tempore » d'un homme sexué), mais d'opposer deux états de l'homme, l'un « à l'image » antérieur au péché, « la première vie » (ἡ πρώτη ζωή : XII, 4, 4), l'autre déchu, postérieur au péché. Nous traduisons donc γένεσις par « origine », sans préciser les deux « étapes » que distinguera plus tard Grégoire, à titre d'hypothèse (on a peut-être majoré l'importance de ces pages du *De hom. op.* ?) ; quant à κατασκευή, nous le rendons par « organisation » : c'est plus tard, après que le péché eut détruit cette première organisation de l'homme, que s'insinuèrent les passions mauvaises et leur cortège de mort. Notons enfin qu'il serait étrange de voir employer le mot γένεσις pour désigner la « première création », intemporelle, de l'« homme à l'image » ! Celle-ci n'a d'ailleurs de sens que dans une perspective collective, ecclésiale, qui n'apparaît point encore dans ce traité.

πρὸς τὸ ἀρχέτυπον —, ἀλλ' ὕστερον ἐπεισήχθη τὸ πάθος αὐ-
10 τῷ μετὰ τὴν πρώτην κατασκευήν. Ἐπεισήχθη δὲ οὕτως · εἰκὼν ἦν καὶ ὁμοίωμα, καθὼς εἴρηται, τῆς πάντων τῶν ὄντων βασιλευούσης δυνάμεως καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως πρὸς τὸν ἐξουσιάζοντα πάντων εἶχε τὴν ὁμοιότητα, οὐδεμιᾷ τινι τῶν ἔξωθεν ἀνάγκῃ
15 δεδουλωμένος, ἀλλὰ τῇ γνώμῃ τῇ ἰδίᾳ πρὸς τὸ δοκοῦν διοικούμενος καὶ τὸ ἀρέσκον αὐτῷ κατ' ἐξουσίαν αἱρούμενος. Τὴν δὲ συμφορὰν ταύτην, ᾗ νῦν κεκράτηται τὸ ἀνθρώπινον, αὐτὸς ἐθελοντὴς ἀπάτῃ παρενεχθεὶς ἐπεσπάσατο, αὐτὸς τῆς *κακίας εὑρετὴς* γενόμενος[b], οὐχὶ παρὰ
20 θεοῦ γενομένην εὑρών · « θεὸς γὰρ θάνατον οὐκ ἐποίησεν[c] », ἀλλὰ τρόπον τινὰ κτίστης καὶ δημιουργὸς τοῦ κακοῦ κατέστη ὁ ἄνθρωπος. Καθάπερ γὰρ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς κοινὴ μὲν πρόκειται πᾶσιν ἡ μετουσία οἷς ἡ τοῦ ὁρᾶν δύναμις πάρεστι, δύναται δέ τις, εἰ βουληθείη, μύσας τὸν
25 ὀφθαλμὸν ἔξω γενέσθαι τῆς τοῦ φωτὸς ἀντιλήψεως, οὐ τοῦ ἡλίου ἀποχωροῦντος ἑτέρωθι καὶ οὕτως ἐκείνῳ τὸ σκότος ἐπάγοντος, ἀλλὰ τοῦ ἀνθρώπου διὰ τῆς ἐπιμύσεως τῶν βλεφάρων τὸν ὀφθαλμὸν τῆς ἀκτῖνος διατειχίσαντος — τῆς γὰρ ὁρατικῆς δυνάμεως ἐν τῇ ἐπιμύσει τῶν ὀμμά-

9 πρὸς om. Ω || 12 καὶ² om. PF || 15 ἰδίᾳ : οἰκείᾳ F || 15-16 ἀλλὰ usque ad διοικούμενος om. B || 18 ἐθελοντὴς ἀπάτῃ : ἐθελοντῇ Ω || 19-20 οὐχὶ usque ad εὑρών om. SΩ || 23 πᾶσιν : π. ἀνθρώποις PF || 26 ἀποχωροῦντος : ὑποχ. S || ἐκείνῳ : ἐκεῖνο P¹F,K om. SΩ || 27 ἐπάγοντος : ἐπανάγοντος Ω || 28 τῆς : ἐκ τῆς Codd. ἐκ del. Cavarnos

b. Cf. Rom. 1,30 c. Sag. 1,13

1. La liberté est une des notes constitutives de l'image de Dieu en l'homme. Cf. *De hom. op.*, IV.XVI (*PG* 44, 136 BC. 184 B) ; *De an. et res.* (*PG* 46, 101 CD). Cf. R. Leys, *L'image de Dieu*, p. 72-75 et M. Harl, « Problèmes posés par l'histoire du mot τὸ αὐτεξούσιον : liberté stoïcienne et liberté chrétienne », dans *REG*, t. LXXIII (1960), p. xxvii.

2. La formule κακίας εὑρετής est d'autant plus remarquable ici

l'archétype —, mais c'est plus tard que s'insinua en lui la nature passible, après cette première organisation. Voici comment elle s'insinua : il était, comme on vient de dire, image et similitude de la puissance qui règne sur tous les êtres, et pour cette raison possédait aussi, dans sa souveraine liberté de choix[1], la ressemblance avec le maître universel, n'étant assujetti à aucune nécessité du dehors, mais se gouvernant à son gré selon ce qui lui semblait bon, avec pouvoir de choisir ce qui lui plaisait. Or ce malheur qui domine maintenant sur l'humanité, c'est l'homme qui, égaré par une tromperie, l'a volontairement attiré, devenu lui-même inventeur[2] de la malice[b] et non point découvreur d'une malice créée par Dieu, car « Dieu n'a pas fait la mort[c] », mais c'est l'homme qui d'une certaine manière est devenu créateur et artisan du mal[3]. De même en effet que participer à la lumière solaire est également accessible à tous ceux qui jouissent de la faculté de voir, et qu'il est possible à celui qui le veut de fermer l'œil[4] et de s'interdire la perception de la lumière, non que le soleil se retire ailleurs et lui amène ainsi les ténèbres, mais parce que l'homme en fermant les paupières, sépare son œil du rayon comme par un mur[5] — car, lorsqu'en fermant les yeux, on met la faculté visuelle

qu'elle désigne le plus souvent, chez GNys., le Démon : *In Cant.*, IV (*GN* 6, p. 115, 1 = *PG* 44, 841 B) ; *De Perf.* (*GN* 8, 1, p. 209, 2 = *PG* 46, 281 B) ; *De Prof.* (*GN* 8, 1, p. 139, 19 = *PG* 46, 248 B). Cf. toutefois, ch. IV, 5, 9, une formule plus proche encore de *Rom.* 1, 30, désignant l'homme.

3. Platon (*Rép.*, II, 379 ab), Philon (*Confus.*, 180) affirmaient déjà que Dieu n'est pas cause des maux. Ce sera un thème fréquent de sermon chez les Pères : v. g. Basile, *PG* 31, 329 s.

4. Même comparaison : *Or. Cat.*, VI, 7 (*PG* 45, 28 D = trad. Méridier, p. 41).

5. Autre exemple de διατειχίζειν gouvernant le génitif, sans préposition : *Epist.* XXV, 16 (*GN* 8, 2, p. 83 = *PG* 46, 1100 B).

299 C. 30 των ἐνεργεῖν ἀδυνατούσης, ἀνάγκη πᾶσα τὴν ἀργίαν τῆς ὁρά-
σεως σκότους ἐνέργειαν γίνεσθαι ἑκουσίως ἐν τῷ ἀν-
372 M. θρώπῳ διὰ τῆς ἀορασίας συνισταμένην — · ἢ ὥσπερ εἴ τις
οἰκίαν ἑαυτῷ κατασκευάζων μηδεμίαν ἐντέμοι τῷ φωτὶ
τὴν ἐπὶ τὰ ἔσω πάροδον, ἀναγκαίως ἐν σκότῳ βιώσεται
35 ἑκὼν ἀποκλείσας ταῖς ἀκτῖσι τὴν εἴσοδον · οὕτω καὶ « ὁ
πρῶτος ἐκ γῆς ἄνθρωπος [d] », μᾶλλον δὲ ὁ τὴν κακίαν ἐν τῷ
ἀνθρώπῳ γεννήσας, ἐν μὲν τῇ φύσει τὸ καλὸν καὶ
ἀγαθὸν κατ' ἐξουσίαν ἔσχεν ἀπανταχόθεν προκείμενον,
ἐθελοντὴς δὲ καθ' ἑαυτοῦ τὰ παρὰ φύσιν ἐκαινοτόμησε,
40 τὴν τοῦ κακοῦ πεῖραν ἐν τῇ ἀποστροφῇ τῆς ἀρετῆς τῇ ἰδίᾳ
προαιρέσει δημιουργήσας. Κακὸν γὰρ ἔξω προαιρέσεως
κείμενον καὶ κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν θεωρούμενον ἐν τῇ φύσει
τῶν ὄντων ἐστὶν οὐδέν. « Πᾶν γὰρ κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ
οὐδὲν ἀπόβλητον [e] », καὶ « πάντα ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς καλὰ
45 λίαν [f] ». Ἀλλ' ἐπειδὴ κατὰ τὸν ῥηθέντα τρόπον εἰσεφθάρη
τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων ἡ τοῦ ἁμαρτάνειν ἀκολουθία, καὶ ἐκ
μικρᾶς ἀφορμῆς εἰς ἄπειρον τῆς κακίας ἐν τῷ ἀνθρώπῳ

30 πᾶσα : πᾶσαν Ω || ἀργίαν : ἐνέργειαν S || 31 γίνεσθαι : ἢ γίνεσθαι E || 33 ἐντέμοι : τέμοι S || 36 ἐκ : ὁ ἐκ Ω || 37 καὶ : τε καὶ SΩ, Cavarnos || 38 προκείμενον : τὸ πρ. F || 42 καὶ om. B,S || 43 ὄντων : ἀνθρώπων Ω

d. I Cor. 15,47. Cf. Gen. 2,7 e. I Tim. 4,4 f. Gen. 1,31

1. Jeux de mots très subtils : ἀργία (lin. 30), ἐνεργεῖν (30), ἐνέργεια (31) et ὁρατική (29), ὅρασις (30), ἀορασία (32).

2. Cf. comparaison employée par Hilaire de Poitiers pour expliquer comment Dieu est absent des pécheurs : « Sol... ubique adest... Sed si clausas domorum fenestras incidet, lumen quidem illius praesto est, sed ipsa sibi lucem ejus, quae obserata sunt, denegabunt » (*Tract. in Ps. CXVIII: Littera* KOPH (XIX), 9 (*CSEL* 22, p. 528). Athanase, *Contra Gentes*, VII (*PG* 25, 16 A ; *SC* 18, p. 121).

299 C. dans l'impossibilité d'agir, de toute nécessité l'inaction de la vue, produite en l'homme par cette cécité volontaire, devient principe actif[1] de ténèbres — ; ou de même qu'un homme, se construisant une maison et ne ménageant à la lumière aucun accès vers l'intérieur[2], vivra nécessairement dans les ténèbres pour avoir fermé volontairement l'entrée aux rayons ; ainsi « le premier homme[3] né de la terre [d] », ou pour mieux dire celui qui a engendré la malice[4] dans l'homme avait de par sa nature[5] le beau et le bien en son pouvoir, qui lui étaient proposés de toutes parts ; mais c'est volontairement, contre son intérêt, qu'il a ouvert la voie aux choses contraires à sa nature, lorsqu'il s'est donné l'expérience du mal, en se détournant de la vertu par son propre choix[6]. En effet il n'existe pas de mal situé en dehors d'un choix, que l'on verrait avec sa subsistance[7] propre dans la nature des êtres : « Toute créature de Dieu est belle, aucune n'est à rejeter [e] » et « tout ce que Dieu a fait était très beau [f] ». Mais lorsque, de la manière qu'on a dite, l'engrenage corrupteur du péché eut saisi la vie des hommes, qu'à partir d'une origine de peu d'importance la malice se fut répandue à

3. *De hom. op.*, XXII (*PG* 44, 204 D = *SC* 6, p. 184) ; *C. Eun.*, I, 496 (*GN* 1, p. 169 = *PG* 45, 404 B). Cf. F. Flöeri, « La *division des sexes* chez GNys. », dans *RSR*, t. XXVII (1953), p. 107, note.

4. C'est-à-dire Adam : XII, 2, 19. 47 et 3, 2. Cf. p. 402, note 2.

5. Très nette délimitation en ces pages, de ce qui appartient à la nature de l'homme : ἐν τῇ φύσει (XII, 2, 37), κατὰ φύσιν (XII, 2, 5.51. 64) et de ce qui lui est contraire : παρὰ φύσιν (lin. 39).

6. Grégoire accumule les expressions qui soulignent le choix libre de l'homme : προαίρεσις (lin. 41), ἑκουσίως (31), ἐθελοντής (18.39).

7. GNys. rappelle souvent que le mal n'a pas de réalité ontologique, mais se situe dans la déviation d'un acte libre : *In Eccl.*, VII (*GN* 5, p. 407, 14 = *PG* 44, 725 B) ; *De Beat.*, V (*PG* 44, 1256 B) ; *De anima et res.* (*PG* 46, 93 B) ; *De mortuis* (*PG* 46, 528 B). Cf. déjà Origène, *Com. in Matth.*, X, 11 (*GCS* 40, p. 12, 25) ; Athanase, *Contra Gentes*, VI (*PG* 25, 12 D ; *SC* 18, p. 118).

χυθείσης καὶ τὸ θεοειδὲς ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς κάλλος τὸ κατὰ μίμησιν τοῦ πρωτοτύπου γενόμενον οἷόν τις σίδηρος κατε-
50 μελάνθη τῷ τῆς κακίας ἰῷ, οὐκέτι τηνικαῦτα τῆς οἰκείας αὐτῷ καὶ κατὰ φύσιν εἰκόνος τὴν χάριν διέσωζεν, ἀλλὰ πρὸς τὸ αἶσχος τῆς ἁμαρτίας μετεμορφώθη. Ὅθεν « τὸ μέγα

48 καὶ om. SΩ || 52 τὸ² om. Ω

1. Jusqu'à épuisement pourrait-on dire. Sur la théorie de l'ἄπειρον, cf. J. DANIÉLOU, « Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse » dans *Festgabe Lortz*, 1958, II, p. 27-45. Cf. *De hom. op.*, XXI (*PG* 44, 201 BC ; *SC* 6, p. 181).

2. Le mot se lit chez PLATON (*Phédon*, 95 c), PHILON (l'homme est θεοειδής — *Spec.*, III, 83 — non dans son corps — *Opif.*, 69 —, mais par son νοῦς — *Spec.*, III, 207), PLOTIN (*Ennéades*, I, 6, 9, 33 : « que tout être devienne d'abord divin et beau, s'il veut contempler Dieu et le Beau »), CLÉMENT D'ALEX. (*Strom.*, VI, IX, 72, 2 ; *GCS* 52, p. 468), MÉTHODE D'OLYMPE (*De Res.*, I, 35 : *GCS* 27, p. 274, 4), etc. Citons chez GNys. : *De an. et res.* (*PG* 46, 89 B) ; *De mortuis* (*PG* 46, 524 A) ; *De Beat.*, VI (*PG* 44, 1272 A) ; *C. Eun.*, I, 8 (*GN* 1, p. 24, 20 = *PG* 45, 249 D) ; *In Cant.*, IX (*GN* 6, p. 290, 3 = *PG* 44, 976 B) ; *Or. Cat.*, VI, 5 (*PG* 45, 28 A) ; *De hom. op.*, IX.XVIII.XXX (*PG* 44, 149 B.192 D.256 C).

3. Selon J. DANIÉLOU (*GNys. et Plotin*, p. 261), «l'image du miroir de métal rouillé (368A.372 D) n'est pas plotinienne ; elle vient d'Athanase (R. BERNARD, *L'image de Dieu chez saint Athanase*, Paris 1952, p. 75) et appartient au platonisme chrétien ». Daniélou confond ici deux thèmes, exprimant à coup sûr une même idée, celui de la rouille (ἰός) et celui de la souillure (ῥύπος) sur un miroir. Le thème du miroir n'apparaît que deux fois dans le *De Virg.* : en XI, 5, 6 (*PG* 46, 368 C), où il n'a aucun rapport avec le présent problème ; en XI, 4, 35 (368 A), où il s'agit d'un miroir terni par une souillure (ῥύπος et non ἰός : lin. 39). Si l'on se reporte au témoignage invoqué de R. BERNARD *(L'image de Dieu d'après saint Athanase)*, on apprend qu'il n'a trouvé le thème de l'âme-miroir ni chez Platon, ni chez Philon (*Decal.*, 105 : l'hebdomade, miroir de Dieu), ni dans ce qui nous reste de l'œuvre d'Origène (Verbe, miroir de Dieu), encore que GRÉGOIRE LE THAUMATURGE (*In Origenem oratio paneg.*, XI : *PG* 10, 1084 C ; Koetschau, p. 27, 13) l'attribue à son maître. Le premier, semble-t-il, Athanase use de la métaphore du miroir terni par une souillure :

l'infini[1] dans l'homme, et que cette beauté déiforme[2] de l'âme, faite à l'imitation du prototype, eut été obscurcie comme un morceau de fer par la rouille[3] de la malice, l'âme ne conserva[4] plus désormais cette grâce d'image qui lui était propre et selon sa nature, mais elle se transforma en la laideur du péché. C'est pourquoi l'homme, « cet

« Quand l'âme se débarrasse de toute la souillure (ῥύπον) du péché répandue sur elle..., quand cette image est illuminée, elle y contemple comme dans un miroir (ὡς ἐν κατόπτρῳ) le Verbe, image du Père » (*Contra Genies*, XXXIV : *PG* 25, 68 D ; *SC* 18, p. 178). Il n'est pas fait allusion à la rouille d'un miroir, et l'on aimerait voir citer beaucoup d'exemples de ce « miroir de métal rouillé », si caractéristique, nous dit-on, du Platonisme chrétien. Il n'apparaît même pas ici, dans l'unique passage du *De Virg.* où affleure le thème de la rouille (XII, 2, 50). GNys. ne parle plus ici du miroir, mais de la beauté déiforme de l'âme « obscurcie comme un morceau de fer par la rouille de la malice ». (Bien sûr, l'âme « image de Dieu » devient successivement le miroir, le morceau de fer, la drachme..., etc., mais encore ne faut-il pas confondre ces différents aspects dans le minutieux travail de la recherche des sources.) Sans affirmer une influence directe, citons toutefois comme des antécédents possibles dans la préhistoire de ce thème de *la rouille*, PLATON (*Rép.*, X, 609 a : la rouille, attachée au cuivre ou au fer, symbolise le mal s'attaquant aux êtres) ; PLOTIN (*Ennéades*, IV, 7, 10, 47 : l'âme « les voit (les vertus) logées en elle comme des statues pleines de la rouille du temps (χρόνου ἰοῦ) qu'elle nettoie ; supposez de l'or qui aurait une âme, puis qui ôte toute la boue (γεηρόν) qui le couvre ; il était d'abord dans l'ignorance de lui-même, il ne voyait pas l'or »). Le texte de Basilide (ap. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, IV, XI. 83, 1 ; *GCS* 52, p. 285, 3) allégué par J. DANIÉLOU (*Platonisme*, p. 212, note 1) porte ῥύπος et non point ἰός. Le thème de la rouille — nous ne disons pas celui du « miroir de métal rouillé » — réapparaît ailleurs chez GNys. : *De Beat.*, VI (*PG* 44, 1272 A 11-15), fusionnant avec celui de la souillure : τὸν ἰώδη ῥύπον, dans un contexte très proche de celui-ci.

4. Sur le problème de l'image perdue ou seulement obscurcie, cf. XII, 3, 23, et notre introduction ch. IV, p. 157. Excellentes pages de R. LEYS (*L'image de Dieu*, p. 111-116) qui voit, en cette permanence de l'image sous le mal, moins un résidu du Néoplatonisme qu'un héritage d'ORIGÈNE (*Hom. in Gen.*, XIII, 4 : *GCS* 29, p. 119 ; *SC* 7, p. 223).

καὶ τίμιον τοῦτο[g] » ὁ ἄνθρωπος, ὡς ὑπὸ τῆς γραφῆς ὠνομάσθη, ἐκπεσὼν τῆς οἰκείας ἀξίας, οἷον πάσχουσιν οἱ ἐξ
55 ὀλισθήματος ἐγκατενεχθέντες βορβόρῳ καὶ τῷ πηλῷ τὴν μορφὴν ἑαυτῶν ἐξαλείψαντες ἀνεπίγνωστοι καὶ τοῖς συνήθεσι γίνονται, οὕτω κἀκεῖνος ἐμπεσὼν τῷ βορβόρῳ τῆς ἁμαρτίας ἀπώλεσε μὲν τὸ εἰκὼν εἶναι τοῦ *ἀφθάρτου θεοῦ*[h],
300 C. τὴν δὲ φθαρτὴν καὶ πηλίνην εἰκόνα διὰ τῆς ἁμαρτίας
60 μετημφιάσατο, ἣν ἀποθέσθαι συμβουλεύει ὁ λόγος[1], οἷόν τινι ὕδατι τῷ καθαρῷ τῆς πολιτείας ἀποκλυσάμενον, ὡς ἂν *περιαιρεθέντος* τοῦ γηΐνου *καλύμματος*[j] πάλιν τῆς ψυχῆς φανερωθῇ τὸ κάλλος. Ἀπόθεσις δὲ τοῦ ἀλλοτρίου ἐστὶν ἡ εἰς τὸ οἰκεῖον ἑαυτῷ κατὰ φύσιν ἐπάνοδος, οὗ
65 τυχεῖν ἄλλως οὐκ ἔστι, μὴ οἷος ἐξ ἀρχῆς ἐκτίσθη, τοιοῦτον πάλιν γενόμενον· οὐ γὰρ ἡμέτερον ἔργον οὐδὲ δυνάμεως

53 ὁ ἄνθρωπος ὡς : ἄνθρωπος E,PF,BKC || 60 μετημφιάσατο : μετηφιέσατο E || 61 τῷ om. KC || ἀποκλυσάμενον : ἀπεκλυσάμενον S ἀποκλησ. Ω || 63 φανερωθῇ : -θείη SΩ, Cavarnos || 64 κατὰ : καὶ κ. PF,Ω, Cavarnos || 65 ἐκτίσθη om. P || 65-66 τοιοῦτον πάλιν γενόμενον : τοιοῦτος π. γενόμενος C || 66 ἔργον om. Ω

g. Prov. 20,6 ; 12,27 h. Cf. Rom. 1,23. I Tim. 1,17
i. Cf. Jac. 1,21. Éphés. 4,22 j. Cf. Ex. 34,34. II Cor. 3,16

1. Même formule dans le *De hom. op.*, II (*PG* 44, 132 D). Nous ne voyons pas à quel passage fait allusion J. Laplace (*SC* 6, p. 90, note 1) : « L'expression τίμιόν τι appliquée à l'homme vient de Platon. » Les mots mêmes se lisent dans les *Proverbes*.

2. Le mot ἐγκαταφέρεσθαι est absent du Liddell-Scott. Cf. encore : *Or. Cat.*, XXIV, 7 (*PG* 45, 65 C).

3. Cf. M. Aubineau, « Le thème du « bourbier » dans la littérature grecque profane et chrétienne », dans *Rec. SR*, t. XLVII (1959), p. 185-214, où nous exploitions une piste ouverte par J. Daniélou (*GNys. et Plotin*, p. 261) : « Les réminiscences plotiniennes », écrivions-nous p. 198, « ne manquent pas : beauté déiforme, rouille du mal, chute... Mais ce texte accuse au moins une influence de l'*Ennéade* I, 6, 5 « Sur le Beau » : même problème de la laideur de l'âme, même chute dans la boue d'un bourbier (*Ennéades*, I, 6, 5, 44), même addition d'un élément étranger (*Virg.*, lin. 63 ; *Ennéades*, lin. 45) qu'il faudra

être grand et précieux[g] » comme l'a nommé l'Écriture[1], déchu de sa dignité propre, subit ce qui arrive à ceux qui, précipités[2] dans un bourbier par un faux pas, voient leur beauté enduite de fange et deviennent méconnaissables même pour leurs amis. Ainsi l'homme, tombant dans
300 C. le bourbier[3] du péché, a perdu ce privilège d'être image du Dieu incorruptible[h] et a revêtu en échange par le péché l'image corruptible et fangeuse que l'Écriture[i] conseille de dépouiller[4], en la lavant[5] pour ainsi dire à l'eau de cette conduite pure, afin qu'une fois le revêtement[j] terreux[6] enlevé la beauté de l'âme se manifeste à nouveau. C'est un dépouillement de tout élément étranger que ce retour de l'âme à l'état qui lui est propre[7] et naturel : or cela ne lui est possible qu'en devenant à nouveau telle qu'elle a

déposer (*Virg.*, lin. 60 et 63 ; *Ennéades*, lin. 57) pour recouvrer la beauté première, afin que l'âme redevienne ce qu'elle était (*Virg.*, lin. 65 ; *Ennéades*, lin. 47) ». Comme nous le montrions (*op. cit.*, p. 189 s.), Plotin s'inscrit dans une tradition orphico-platonicienne, attestée en *Rép.*, VII, 533 d.

4. Ce passage s'éclaire, si on le rapproche de l'*In Cant.*, XI (*GN* 6, p. 328, 3 = *PG* 44, 1005 A) où se retrouvent les verbes « revêtir » et « dépouiller », avec une référence à l'« Apôtre », et des allusions au « vieil homme », au κάλυμμα τῆς καρδίας, au περιβολὴ ῥακώδης. C'est d'ailleurs une raison pour laquelle nous ne comprenons pas comment R. Leys (*L'image de Dieu*, p. 115) voit dans cette image corruptible et fangeuse une allusion au deuxième récit de la création : la boue surajoutée, c'est celle du péché et non point la condition corporelle.

5. GNys., use très souvent de ce verbe ἀποκλύζειν : parfois la connotation baptismale est transparente (*In Cant.*, XI ; *GN* 6, p. 328, 4 = *PG* 44, 1005 A) ; d'autres fois, avec l'expression δι' ἐπιμελείας βίου (*De Beat.* VI ; *PG* 44, 1272 A 8), il vise plutôt la vie ascétique. C'est le cas ici, semble-t-il, malgré le mot qui vient seulement à titre de comparaison : laver l'image corruptible par la pureté de cette manière de vivre (la vie dans la virginité), comme avec une eau. Cf. ch. XII, 3, 26.

6. Cf. γήϊνος (lin. 62), πηλός (55), πήλινος (59), ῥύπος (XII, 3, 2), ῥυπαρία (XII, 3, 25).

7. Opposition marquée entre ce qui est propre (οἰκεῖος : lin. 50.54. 64) et ce qui est étranger (ἀλλότριος : 63), à savoir les passions.

ἀνθρωπίνης ἐστὶ κατόρθωμα ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις, ἀλλὰ τοῦτο μὲν τῆς τοῦ θεοῦ μεγαλοδωρεᾶς ἐστιν, εὐθὺς ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει χαρισαμένου τῇ φύσει τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα.

3. Τῆς δὲ ἀνθρωπίνης σπουδῆς τοσοῦτον ἂν εἴη, ὅσον ἐκκαθᾶραι μόνον τὸν ἐπιγινόμενον ἀπὸ κακίας ῥύπον αὐτῷ καὶ τὸ κεκαλυμμένον ἐν τῇ ψυχῇ κάλλος διαφωτίσαι. Τὸ δὲ τοιοῦτον δόγμα καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διδάσκειν οἶμαι τὸν κύριον λέγοντα πρὸς τοὺς ἀκούειν δυναμένους *τῆς ἐν μυστηρίῳ λαλουμένης σοφίας*[a], ὅτι « Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

68 τοῦ θεοῦ : πρὸς τὸ θεῖον Ω || 69 τῇ φύσει om. F
3, 2 ἐκκαθᾶραι : -θῆραι E,B,Ω ἀποκαθᾶραι F || 3 κεκαλυμμένον : κεκρυμμένον C || 4 τοιοῦτον : τοιοῦτο S || 5 λέγοντα om. PF

3 a. Cf. I Cor. 2,7

1. La plupart des commentateurs de GNys. oublient ou taisent, comme s'ils en étaient gênés, l'opposition très nette marquée par l'auteur entre οὐ γὰρ ἡμέτερον ἔργον (XII, 2, 66) et τῆς δὲ ἀνθρωπίνης σπουδῆς (XII, 3, 1). Découvrant sans doute dans ce second membre de phrase une précoce saveur pélagienne, ils ne citent que le premier. Quelle que soit la gaucherie des formules ou leur inexactitude (au regard d'une théologie postérieure plus exigeante), on doit reconnaître que GNys. oppose ici d'une part la transcendance de l'image divine (et donc notre impuissance radicale à la conquérir), d'autre part le décapage de cette image, après le péché, auquel suffirait l'effort de l'homme, parce que sans doute l'image, seulement obscurcie, n'a jamais été perdue. La traduction de ce premier membre de phrase par J. Daniélou (*Platonisme*, p. 215 : « redevenir ce qu'elle était, c'est-à-dire ressemblance avec Dieu, n'est pas notre travail » ; ou *GNys. et Plotin*, p. 262) , cette traduction a l'inconvénient de s'opposer expressément à la pensée de GNys., telle qu'elle est formulée au début du paragraphe troisième, et d'introduire dans le premier membre l'idée de retour (« *re*-devenir ») qui ne s'y

été créée dès l'origine. Ce n'est pas en effet notre œuvre[1], ni la réussite d'une puissance humaine que de devenir semblable[2] à la divinité, mais c'est du ressort de la munificence[3] de Dieu qui, aussitôt, dès sa toute première origine, a gratifié notre nature de la ressemblance avec lui.

A la recherche de la drachme perdue

3. Mais ce serait assez[4] de l'effort de l'homme pour se purifier au moins de la souillure qu'il a contractée[5] par malice et pour mettre en lumière la beauté voilée de l'âme. Une telle doctrine, je pense que le Seigneur l'enseigne aussi dans l'Évangile, lorsqu'il dit à ceux qui sont capables d'entendre la sagesse prêchée dans le mystère[a] : « Le

trouve point : la première affirmation de GNys. a une portée plus universelle, plus fondamentale ; c'est en second lieu seulement qu'il envisage le problème plus particulier de la purification.

2. Cf. H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ, cité p. 400, note 1. Rappelons les références bien connues : Platon, *Théétète*, 176 b et *Rép.* X, 613 b.

3. Insistance de GNys. sur la gratuité de l'image, fût-elle partie intégrante de la nature humaine concrète : χάρις (lin. 51), μεγαλοδωρεά (68), χαρίζομαι (69). Nous sommes ici dans l'ordre de la Grâce.

4. Le tour τοσοῦτον ὅσον est classique (O. Riemann et Ch. Cucuel, *Syntaxe grecque*, 4e éd., 1941, n° 101), et fréquent chez les Pères (M. Soffray, *Recherches sur la syntaxe de saint Jean Chrysostome d'après les « Homélies sur les Statues »*, Paris 1939, p. 124) : cela pour dissuader des théologiens, que chagrinerait ce texte, de lui prêter anachroniquement un sens plus « orthodoxe ». On décèle ici une influence de Plotin, *Ennéades*, I, 6, 5, 45 qui, avec d'autres mots, exprime cette même idée que « se laver et se nettoyer pour être ce qu'il était », voilà « l'œuvre » (ἔργον) de l'homme tombé dans un bourbier. Mais, comme il arrive souvent, Grégoire joue avec grande liberté des formules qu'il emprunte : il a extrait de ce contexte le mot ἔργον pour le transposer, sur un mode négatif, dans le premier membre de phrase, afin de souligner le caractère transcendant, inaccessible à nos prises humaines, de l'image divine.

5. Comme l'a noté R. Leys (*L'image de Dieu*, p. 111), le préverbe ἐπι- souligne bien le caractère adventice du mal.

ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν[b]. » Ἐνδείκνυται γάρ, οἶμαι, ὁ λόγος αὐτῷ, ὅτι τὸ τοῦ θεοῦ ἀγαθὸν οὐ διώρισται τῆς φύσεως ἡμῶν οὐδὲ πόρρωθέν που τῶν ζητεῖν αὐτὸν προαιρουμένων
10 ἀπῴκισται, ἀλλ' ἀεὶ ἐν ἑκάστῳ ἐστίν, ἀγνοούμενον μὲν καὶ λανθάνον, ὅταν « ὑπὸ τῶν μεριμνῶν τε καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου συμπνίγηται[c] », εὑρισκόμενον δὲ πάλιν, ὅταν εἰς ἐκεῖνο
373 M. τὴν διάνοιαν ἡμῶν ἐπιστρέψωμεν. Εἰ δὲ χρὴ καὶ δι' ἑτέρων τὸν λόγον πιστώσασθαι, τοῦτο καὶ ἐν τῇ ἀναζητήσει τῆς
301 C. 15 ἀπολομένης δραχμῆς οἶμαι τὸν κύριον[d] ἡμῖν ὑποτίθεσθαι, ὡς οὐδὲν ὄφελος ὂν ἐκ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν, ἃς δραχμὰς ὁ λόγος ὠνόμασε, κἂν πᾶσαι παροῦσαι τύχωσι, τῆς μιᾶς ἐκείνης ἀπούσης τῇ χηρευούσῃ ψυχῇ. Διὰ τοῦτο πρῶτον

7 ἐνδείκνυται : δείκνυται S || 9 αὐτὸν : αὐτὸ P²F,SΩ, Cavarnos || προαιρουμένων : πορευομένων KC || 10 ἀεὶ om. SΩ || 12 ἐκεῖνο : -νον Ω || 15 ἀπολομένης : ἀπολλυμ. PF,BC ἀπολλομ. K || 16 ὂν om. S || 17 πᾶσαι om. Ω

b. Lc 17,21 c. Lc 8,14 d. Lc 15,8-10

1. Quelques jalons pour l'histoire de l'exégèse de ce verset : Cf. divers rapprochements avec des textes gnostiques, manichéens et origéniens (Origène, *Com. in Joan.*, XIX, 12 (3), 73-77 ; *GCS*, 10, p. 311-312) établis et commentés par H.-Ch. Puech (« Explication de l'Évangile selon Thomas et recherches sur les paroles de Jésus », dans *Annuaire du Collège de France*, t. LIX (1959), p. 255-260). Athanase, *V. Antonii*, XX (*PG* 26, 873 A : passage assez proche du nôtre, mais où il est question de la vertu). GNys., *De Beat.*, V. VI (*PG* 44, 1256 A et surtout 1269 C s., dont R. Leys donne traduction et commentaire dans « La théologie spirituelle de GNys. », *Stud. Patrist.*, II (*TU* 64), p. 502-504). Sur le sens de ἐντός, cf. C.-H. Roberts, « The Kingdom of Heaven (*Lc* 17, 21) », dans *HThR*, t. XLI (1948), p. 1-8, et J.-G. Griffiths, « Ἐντὸς ὑμῶν », dans *Expository Times*, t. LXIII (1951), p. 30-31.

2. Cf. αὐτῷ, lin. 2.

3. Cf. *De Beat.*, VI (*PG* 44, 1272 AB).

4. Aux textes cités par H. de Lubac sur la parabole de la Drachme (*Catholicisme*, 5e éd., 1952, p. 164-165), ajoutons dans une autre ligne — celle de l'histoire intime de l'âme — les textes d'Origène, *Hom. in Genes.*, XIII, 4 (*GCS* 29, p. 119, 14 = *SC* 7, p. 223) ; Grégoire de Naz., *Or. 45 in Pascha*, XXVI (*PG* 36, 660 A) ; Didyme, *Sur Zacharie*,

Royaume de Dieu[1] est au dedans de vous[b] ». En effet l'Écriture montre à l'homme[2], je pense, que le Bien[3] de Dieu ne se trouve pas séparé de notre nature, ni établi quelque part loin de ceux qui choisissent de chercher Dieu, mais qu'il est toujours en chacun : inconnu et ignoré toutes les fois que « les soucis et les plaisirs de la vie l'étouffent[c] », retrouvé de nouveau toutes les fois que nous retournons notre pensée vers lui. Et s'il faut, par d'autres arguments encore, accréditer nos propos, cela aussi le
301 C. Seigneur[d] nous l'apprend, je pense, par la recherche de la drachme[4] perdue, puisqu'il n'y a aucun profit à tirer du reste des vertus[5], que l'Écriture appelle « drachmes », même si toutes se trouvent présentes, quand celle-là seule est absente de l'âme devenue veuve[6]. C'est pourquoi

V, 167 (*SC* 85, p. 1065) ; GNys., *In Cant.*, XII (*GN* 6, p. 364, 13 = *PG* 44, 1033 A) ; *De or. Dom.*, V (*PG* 44, 1181 C).

5. Bien prendre garde aux détails de l'allégorie : la drachme perdue = l'image du roi, cachée sous l'ordure de la chair (lin. 22) ; le reste des drachmes = les vertus (16) ; la veuve = l'âme (18) ; la lampe = la raison (19) ; la maison = soi-même (20) : les voisines et amies = les puissances de l'âme (30.37).

6. H. Musurillo (*From Glory to Glory*, p. 291, 13) note : « There is actually no mention of « dirt » in our text of *Luke* 15, 8-9, nor is the woman who loses the drachma a « widow ». In this section of the treatise, Gregory doubtless has incorporated part of an earlier homily on this Lucan parable. » Remarquons d'abord que GNys., selon un procédé d'association qui lui est familier, mêle à son commentaire de *Luc* 15, 8.9 (la femme — γυνή — qui a perdu une de ses drachmes), des éléments empruntés à d'autres péricopes bibliques : l'« image du roi » (32) évoque le denier de César (*Marc* 12, 16) ; la veuve (18) est une réminiscence de *Luc* 21, 2 et *Marc* 12, 42-43 où il est aussi question de « deux leptes, soit un quart d'as ». Ces monnaies constituent le nœud de l'association. Mais nous croyons tenir la source précise de GNys. : Méthode d'Olympe, *Banquet*, IX, 4, 10 (*SC* 95, p. 275 = *GCS* 27, p. 118, 15) où déjà l'on trouve un exemple de la même interférence. En voudrait-on une preuve supplémentaire ? le mot ἀποσαροῦσθαι n'est attesté, à notre connaissance, que dans ce texte de GNys. (lin. 25) et dans celui de Méthode (lin. 4), alors que le texte évangélique porte le simple σαροῦν. Même assimilation de l'ordure (κόπριον) aux passions (Méthode, lin. 11).

μὲν ἅπτειν λύχνον κελεύει, τὸν λόγον τάχα σημαίνων τὸν τὰ κεκρυμμένα διαφωτίζοντα [e] · εἶτα ἐν τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ, τουτέστιν ἐν ἑαυτῷ, ζητεῖν τὴν ἀπολομένην δραχμήν. Διὰ δὲ τῆς ζητουμένης δραχμῆς τὴν εἰκόνα πάντως τοῦ βασιλέως αἰνίσσεται, τὴν οὐχὶ παντελῶς ἀπολομένην, ἀλλ' ὑποκεκρυμμένην τῇ κόπρῳ. Κόπρον δὲ χρὴ νοεῖν, ὡς οἶμαι, τὴν τῆς σαρκὸς ῥυπαρίαν, ἧς ἀποσαρωθείσης καὶ ἀποκαθαρθείσης διὰ τῆς ἐπιμελείας τοῦ βίου ἔκδηλον τὸ ζητούμενον γίνεσθαι, ἐφ' ᾧ εἰκότως αὐτήν τε τὴν εὑροῦσαν χαίρειν ψυχὴν καὶ εἰς κοινωνίαν τῆς εὐφροσύνης συμπαραλαμβάνειν τὰς γείτονας. Τῷ ὄντι γὰρ πᾶσαι αἱ σύνοικοι τῆς ψυχῆς δυνάμεις, ἃς γείτονας νῦν προσηγόρευσεν, ἐπειδὰν συνανακαλυφθῇ καὶ ἐκλάμψῃ αὕτη ἡ μεγάλη τοῦ βασιλέως εἰκών, ἣν ἐξ ἀρχῆς ἐνεσημήνατο ἡμῶν τῇ δραχμῇ « ὁ πλάσας κατὰ μόνας τὰς καρδίας [f] » ἡμῶν, τότε ἐπὶ τὴν θείαν ἐκείνην χαράν τε καὶ εὐφροσύνην ἐπιστραφήσονται, τῷ ἀφράστῳ κάλλει τοῦ εὑρεθέντος ἐνατενίζουσαι. « Συγχά-

20 διαφωτίζοντα : φωτίζοντα SΩ || 21 ἀπολομένην : ἀπολλυμένην PF,KC || 23 παντελῶς : πάντως K || ἀπολομένην : ἀπολλυμ. PF,S ἀπολλομ. K ἀποβαλλομένην C || 25 καὶ ἀποκαθαρθείσης : om. P κ. ἀνακ. SΩ || 26 ἔκδηλον : εὔδηλον Ω || 28 συμπαραλαμβάνειν : παραλ. Ω || 30 νῦν προσηγόρευσεν : συμπροσηγόρευσεν E || 31 συνανακαλυφθῇ : ἀνακ. SΩ, Cavarnos || ἡ om. Ω || μεγάλη τοῦ : τοῦ μεγάλου SΩ || 32 ἐνεσημήνατο : -μάνατο BK

e. Cf. I Cor. 4,5 f. Ps. 32,15

1. Dans le *De hom. op.*, XVI (*PG* 44, 184 D = *SC* 6, p. 158), les « traits empreints sur le bronze comme l'image de César » renvoient explicitement à *Marc* 12, 16.

2. Peut-être faut-il aussi voir là un trait de couleur locale ? Cf. sur l'usage du « tezek » en Anatolie et particulièrement en Cappadoce, les pages de Louis Robert sur « le combustible de Synnada », dans le *Journal des Savants* (juillet 1961 - juin 1962, p. 115-166) : « Sur des Lettres d'un Métropolite de Phrygie au xe siècle, Philologie et Réalités ».

le Seigneur demande d'abord d'« allumer la lampe », pour signifier peut-être la raison « qui met en lumière les choses cachées [e] » ; puis de « chercher dans sa propre maison », c'est-à-dire en soi-même, la drachme perdue. Or « par cette drachme que l'on cherche », il suggère assurément l'image du roi[1], non point entièrement perdue mais cachée sous l'ordure[2]. Par ordure, il faut entendre, je pense, la souillure[3] de la chair : quand on l'a « balayée » et qu'on a fait place nette par le « soin[4] » qu'on prend de sa vie, l'objet cherché paraît au grand jour ; avec raison l'âme se réjouit elle-même à son sujet de l'avoir trouvé et convie les « voisines » à partager sa joie. En réalité toutes ces puissances qui cohabitent avec l'âme et que l'Écriture vient de nommer « ses voisines », lorsque sera découverte et qu'aura commencé de briller l'auguste image du roi, empreinte dès l'origine sur le drachme de nos cœurs par « celui qui les a façonnés un à un [f] », alors toutes ces puissances se retourneront vers cette joie et cette félicité divines, en fixant[5] leur regard sur la beauté ineffable de

3. Constance de l'interprétation morale : XI, 4, 46 ; XII, 3, 2 et 4, 3. *De Beat.*, VI (*PG* 44, 1272 A).

4. Le mot ἐπιμέλεια est emprunté à la parabole de Luc, mais il est entré depuis longtemps dans le vocabulaire de la vie ascétique pour exprimer une application vertueuse : cf. Philon, *Contempl.*, 36 et *Ebr.*, 33. Plotin, *Ennéades*, II, 9, 18, 35. Marc Aurèle, *Pensées*, I, 17, 6. Épictète, *Entretiens*, II, 5 : « Comment se concilient la grandeur d'âme et la vigilance attentive ». Méthode, *Banquet*, VIII, 16, 91 (*SC* 95 p. 255 = *GCS* 27, p. 109, 6). GNys., *V. Moysis*, II, 43.44.55 (*SC* 1bis, p. 43.47 = *PG* 44, 337 CD. 341 B) ; *In Cant.*, VI (*GN* 6, p. 188, 4 = *PG* 44, 897 B) ; *De Beat.*, VI (*PG* 44, 1272 A) et le titre du ch. XIII.

5. J. Daniélou (*Platonisme*, p. 41) reconnaît en ce mot ἐνατενίζειν un terme plotinien, mais les exemples qu'il allègue (nous précisons la ligne comme à l'accoutumée : *Ennéades*, VI, 2, 8, 6 ; 4, 7, 40 ; 5, 12, 10) ne portent que ἀτενίζειν, beaucoup plus commun. Cf. Lampe, *PGL* : emplois d'ἐνατενίζειν chez Origène, Eusèbe. Il est exact du moins que GNys. use souvent de ce verbe pour décrire le regard du contemplatif braqué sur Dieu.

ρητε γάρ μοι », φησίν, « ὅτι εὗρον τὴν δραχμήν, ἣν ἀπώλεσα[g]. » Αἱ δὲ *γείτονες* ἤτοι σύνοικοι τῆς ψυχῆς δυνάμεις αἱ *ἐπὶ τῇ εὑρέσει τῆς θείας δραχμῆς* εὐφραινόμεναι, ἡ λογιστικὴ τε καὶ ἐπιθυμητικὴ καὶ ἡ κατὰ λύπην τε καὶ ὀργὴν ἐγγινο-
40 μένη διάθεσις, καὶ εἴ τινες ἄλλαι δυνάμεις εἰσὶ περὶ τὴν
302 C. ψυχὴν θεωρούμεναι, εἰκότως ἂν καὶ *φίλαι* εἶναι νομίζοιντο, ἃς πάσας τότε « χαίρειν ἐν κυρίῳ[h] » εἰκός, ὅταν αἱ πᾶσαι πρὸς τὸ καλόν τε καὶ ἀγαθὸν βλέπωσι καὶ *πάντα εἰς δόξαν θεοῦ*[1] ἐνεργῶσι, μηκέτι *τῆς ἁμαρτίας ὅπλα*[j] γινόμεναι.

4. Εἰ οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπίνοια τῆς τοῦ ζητουμένου εὑρέσεως, ἡ τῆς θείας εἰκόνος εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῆς νῦν ἐν τῷ τῆς σαρκὸς ῥύπῳ κεκαλυμμένης, ἐκεῖνο γενώμεθα, ὃ ἦν παρὰ τὴν πρώτην ζωὴν ὁ πρωτόπλαστος.
5 Τί οὖν ἐκεῖνος ἦν ; *Γυμνὸς*[a] μὲν τῆς τῶν νεκρῶν δερμάτων

38 θείας om. Ω || 41 θεωρούμεναι om. S || καὶ : γείτονες καὶ KC || καὶ φίλαι om. SΩ || νομίζοιντο : -ζωνται S || 42 τότε om. Ω || εἰκός : εἰκότως Ω
4, 2 ἀρχαῖον : ἀρχέτυπον Ω || 4 ζωὴν : ἑαυτοῦ ζ. SΩ, Cavarnos

g. Lc 15,9 h. Phil. 3,1 i. Cf. I Cor. 10,31 j. Cf. Rom. 6,13
4 a. Cf. Gen. 2,25

---

1. Passage très intéressant où, comme le remarque J. DANIÉLOU (*Platonisme*, p. 66.69), GNys., tout en utilisant le vocabulaire platonicien et stoïcien, garde son originalité. Les appétits concupiscible (ἐπιθυμητική : lin. 39) et irascible (ἡ κατὰ λύπην τε καὶ ὀργὴν διάθεσις : 39) ne sont point ici des éléments mauvais, adventices à l'âme : il n'est même pas recommandé expressément de les subordonner au λόγος ; au même plan que la raison et avec elle, ils doivent conspirer dans une commune orientation vers l'image divine, vers le Bien et le Beau, sans plus servir au péché.

2. Nous nous inspirons pour ce passage, non sans la retoucher souvent, de la traduction de J. DANIÉLOU (*Platonisme*, p. 85-86) : ainsi nous traduisons par « signification » et non « par moyen » le mot ἐπίνοια. La « découverte » à laquelle il est fait allusion est celle de la drachme (XII, 3, 38) : c'était elle, l'objet cherché (XII, 3, 22).

l'objet retrouvé. « Réjouissez-vous en effet avec moi, dit-elle, parce que j'ai trouvé la drachme que j'avais perdue[g] ». Les « voisines », puissances cohabitant avec l'âme qui se réjouissent de « la découverte de la drachme divine », ce sont la raison[1], le désir, la disposition à la tristesse et à la colère ; et s'il y a d'autres puissances attribuées
302 C. à l'âme, on les tiendrait encore à juste titre pour des « amies » qui toutes ont raison de « se réjouir dans le Seigneur[h] », dès lors qu'elles regardent toutes vers le Beau et le Bien, qu'elles font « toutes choses[i] » pour la gloire de Dieu, sans plus servir d'« instruments au péché[j] ».

Etapes parcourues dans l'éloignement de Dieu

4. Si telle est donc la signification[2] de cette découverte de l'objet cherché, la restauration[3] en son état primitif de l'image divine actuellement cachée par la souillure de la chair, devenons ce qu'était le premier homme en sa première[4] vie. Qu'était-il donc ? Il était nu[a],

GNys. donne maintenant son point de vue, le fruit de ses réflexions sur la parabole. Cf. l'exemple cité par LAMPE, *PGL*, emprunté à SÉRAPION DE THMUIS, *Contra Manichaeos*, XXXII, 27 (éd. Casey).

3. Il ne s'agit point ici du problème d'un salut universel, soulevé par exemple au sujet de *V. Moysis*, II, 82 (*SC* 1 bis, p. 54) sur lequel J. DANIÉLOU (« L'Apocatastase chez GNys. » dans *Rec.SR*, t. XXX (1940), p. 328-347) et H. VON BALTHASAR (*Présence et pensée*, p. 58) ont écrit des pages définitives, mais d'un retour à un état antérieur de perfection. La concentration en cette page (XII, 4, 2.15) de mots chers à Origène tels que ἀποκατάστασις, ἐπανέρχεσθαι et surtout παλινδρομεῖν (une douzaine d'exemples de celui-ci, signalés dans les *indices* du *GCS*) atteste une influence du maître alexandrin, même si ce dernier utilisait parfois ce vocabulaire à des fins différentes : cf. le texte du *De Oratione*, XXIII, 2 (*GCS* 3, p. 350, 19-24), à propos du Verbe « rétabli » dans sa plénitude, cité par M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 199.

4. Le mot πρωτόπλαστος indique clairement que GNys. vise ici non point la « première création », mais la condition de l'homme avant le péché : la « première vie » (cf. *De hom. op.*, XVII ; *PG* 44, 188 C 13).

ἐπιβολῆς, ἐν παρρησίᾳ δὲ τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον βλέπων, οὔπω δὲ διὰ γεύσεως καὶ ὁράσεως τὸ καλὸν κρίνων[b], ἀλλὰ μόνον «τοῦ κυρίου κατατρυφῶν[c]» καὶ τῇ δοθείσῃ βοηθῷ[d] πρὸς τοῦτο συγχρώμενος, καθὼς ἐπισημαίνεται ἡ θεία γραφή, ὅτι οὐ πρότερον αὐτὴν ἔγνω[e], πρὶν ἐξορισθῆναι τοῦ παραδείσου[f] καὶ πρὶν ἐκείνην ἀντὶ τῆς ἁμαρτίας, ἣν ἀπατηθεῖσα[g] ἐξήμαρτε, τῇ τῶν ὠδίνων τιμωρίᾳ κατακριθῆναι[h]. Δι' ἧς τοίνυν ἀκολουθίας ἔξω τοῦ παραδείσου γεγόναμεν τῷ προπάτορι συνεκβληθέντες, καὶ νῦν διὰ τῆς αὐτῆς ἔξεστιν ἡμῖν παλινδρομήσασιν ἐπανελθεῖν ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν μακαριότητα. Τίς οὖν ἡ ἀκολουθία ; Ἡδονὴ τότε

6 δὲ om. Ω || 8 μόνον : μόνου Ω || 10 πρὶν : πρὶν ἢ Ω || 14 καὶ νῦν om. SΩ || διὰ τῆς αὐτῆς : δι' αὐτῆς C,Ω

b. Cf. Gen. 2,9 c. Ps. 36,4 d. Cf. Gen. 2,18 e. Cf. Gen. 4,1 f. Cf. Gen. 3,24 g. Cf. Gen. 3,16 h. Cf. Gen. 3,13

1. Beaucoup ont interprété du corps humain les tuniques de peaux : PHILON, *Quaestiones in Genesim*, I, 53 ; JULES CASSIEN, Περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας (cité par CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, III, XIV. 95, 2 ; *GCS* 52, p. 239) ; Origène, encore qu'il y ait vu parfois un symbole de la mortalité (*Hom. in Lev.*, VI, 2 ; *GCS* 29, p. 362, 16. Cf. P.-D. HUET, *Origeniana*, II, 2, 12, 8 : « De scorteis tunicis », *PG* 17, 1057-59) et que les citations les plus compromettantes viennent de ses adversaires : MÉTHODE (*De Res.*, I, 29 ; *GCS* 27, p. 258, 5), ÉPIPHANE (*Lettre à Jean de Jérusalem*, parmi les lettres de saint JÉRÔME, *Epist.* LI, 5, 2 ; *CSEL* 54, p. 403 ; trad. Labourt, II, p. 164, dont un fragment grec original apparaît dans les *Quaest. in Genesim* de THÉODORET, *Inter.* XXXIX ; *PG* 80, 140 C, avec cette nuance que la critique de l'opinion proposée viendrait d'Origène lui-même !), JÉRÔME (*Liber contra Joan. Hieros.*, VII ; *PL* 23, 360 B). Cf. A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique*, Paris 1962, p. 89). R. DEVREESSE (*Les anciens commentateurs grecs de*

dépourvu de tout vêtement de peaux mortes[1], regardait avec une libre assurance[2] le visage de Dieu et ne jugeait[b] pas encore du bien d'après le goût et la vue[3], mais « ne trouvait de délices que dans le seul[4] Seigneur[c] » et se servait à cette fin de l'aide[d] qui lui avait été donnée, selon cette insinuation de la divine Écriture[5] : il ne la connut[e] point avant qu'ils eussent été bannis du paradis[f] et qu'elle eût été condamnée[g] à la peine de l'enfantement, pour avoir péché[6] en se laissant tromper[h]. Voilà donc par quel enchaînement de circonstances nous sommes sortis du paradis, expulsés[7] avec notre ancêtre et aussi par quel enchaînement il nous est maintenant possible, rebroussant chemin en sens inverse, de revenir en courant[8] à la béatitude primitive. Quel est donc cet enchaînement ? En ce temps-là,

l'Octateuque et des Rois, p. 113) vient d'exhumer des chaînes un texte d'Acace de Césarée († 366), « représentant d'une nouvelle école qui réagit contre le vieux courant alexandrin » (p. 105). On situera donc d'autant mieux l'opinion très nuancée de GNys. : « les tuniques de peaux, c'est-à-dire les pensées de la chair » (XIII, 1, 12). Adam possédait l'ἀπάθεια. Cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme*, p. 55-60.

2. Cf. H. JAEGER, « Παρρησία et Fiducia » dans *Stud. Patrist.*, I (*TU* 63), p. 221-239. J. DANIÉLOU, *Platonisme*, p. 103-115.

3. Cf. XIII, 1, 17.20.

4. Aucune multiplicité dans l'homme, merveilleusement unifié par son adhésion à Dieu seul (cf. μόνον : XII, 4, 8 ; XIII, 1, 19.20.28), la présence même d'une compagne à ses côtés favorisant cette convergence.

5. Cf. remarque marginale d'un copiste dans le cod. K : πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι ἐν τῷ παραδείσῳ ἔγνω τὴν γυναῖκα ὁ Ἀδάμ.

6. Sur ce premier péché, acte libre, mais aussi conséquence d'un égarement, cf. J. LAPLACE, *SC* 6, p. 62.

7. Cf. le commentaire sur l'exil du Fils prodigue (*De Or. Dom.*, II ; *PG* 44, 1144 C).

8. Cf. divers textes parallèles, avec le verbe παλινδρομεῖν, signalés par P. NAUTIN, *Homélies pascales : III, Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387* (*SC* 48, p. 94). Autres rapprochements (p. 87) au sujet de la nudité d'Adam.

δι' ἀπάτης ἐγγενομένη τῆς ἐκπτώσεως ἤρξατο. Εἶτα
αἰσχύνη[i] καὶ φόβος[j] τῷ τῆς ἡδονῆς πάθει ἐπηκολούθησε
376 M. καὶ τὸ μηκέτι λοιπὸν ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι τολμᾶν τοῦ κτί-
20 σαντος ἀλλὰ φύλλοις καὶ σκιαῖς ὑποκρύπτεσθαι[k]. Δέρμασι[l]
νεκροῖς μετὰ ταῦτα περικαλύπτονται καὶ οὕτως εἰς τὸ
νοσῶδες τοῦτο καὶ ἐπίπονον χωρίον ἄποικοι πέμπονται,
ἐν ᾧ ὁ γάμος παραμυθία τοῦ ἀποθνήσκειν ἐπενοήθη.

17 ἐγγενομένη : ἐγγινομένη P¹F,KC,SΩ || 18 τῷ τῆς ἡδονῆς πάθει : τοῖς παθητοῖς Ω || 19 τολμᾶν om. S || 22 νοσῶδες : δυσῶδες Ω || 23 τοῦ : τῷ C

i. Cf. Gen. 3,7; 2,25 j. Cf. Gen. 3,10 k. Cf. Gen. 3,7.8.10
l. Cf. Gen. 3,21

1. Nous traduisons par « plaisir », et non par « volupté », afin de ne point orienter le lecteur vers une fausse interprétation du péché d'Adam : GNys. n'y a jamais vu un péché sexuel et marque ainsi son indépendance à l'égard de PHILON (*Opif.*, 151 s., 167) et de bon nombre de Pères (cf. F. ASENSIO, « Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso », dans *Gregorianum*, t. XXX (1949), p. 490-520 ; XXXI (1950) p. 35-62 ; 163-191 ; 362-390 : voir p. 371-375). Il s'agit de la passion générique du plaisir, dont toutes les autres passions constituent des espèces : cf. notre note 1, p. 308 et *Or. Cat.*, VIII, 3 : « Le mal (entrant) à la faveur d'un sentiment de plaisir (διά τινος ἡδονῆς) dans notre nature, comme un poison assaisonné de miel » (*PG* 45, 33 B ; trad. MÉRIDIER p. 51) ; *De hom. op.*, XIX : « Son conseil est persuasif car il entoure le fruit de belles couleurs et de charme (εὐχροίᾳ τινὶ καὶ ἡδονῇ) afin qu'il paraisse agréable (ὀφθείη τε ἡδέως) et qu'il

un plaisir[1] introduit par tromperie[2], fut le commencement de la déchéance. Après ce sentiment de plaisir, suivirent de près la honte[i], la crainte[j], et ce fait de ne plus oser paraître[3] dès lors aux yeux du Créateur, mais de se cacher sous des feuillages[k], dans l'ombre. Après quoi, ils sont couverts de peaux[l] mortes et ainsi envoyés en exil dans cette région malsaine et pénible où le mariage fut inventé pour consoler de la mort[4].

excite en nous le désir d'en goûter » (*PG* 44, 197 B ; *SC* 6, p. 175) ; XX (« Le Démon... comme un charlatan, charmant notre goût par quelque plaisir des sens » (τινα κατὰ τὴν αἴσθησιν ἡδονήν : *PG* 44, 200 C ; *SC* 6, p. 178).

2. Cf. *Or. Cat.*, XXVI (*PG* 45, 68) sur le Trompeur trompé.

3. Attitude nouvelle, opposée à la παρρησία, faite de honte, de crainte, et qui se traduit par le désir de se cacher (le « feuillage caduc du figuier » : XIII, 1, 14-16) alors que l'apparition des πάθη est symbolisée par les tuniques de peaux.

4. Faut-il voir là un souvenir de PLATON, *Banquet*, 207 d, tel qu'on le retrouve chez CLÉMENT, *Strom.* II, XXIII. 138, 2 (*SC* 38, p. 138 = *GCS* 52, p. 189) ou THÉODORET, *Thérapeutique*, XII, 74 (*SC* 57, p. 440 : « Nous approuvons Platon quand il... l'appelle (le mariage) un dessein d'immortalité ») ? On lit une formule beaucoup plus proche chez Grégoire de Nazianze, qui pourrait bien, ici encore, dépendre de notre auteur : *In laudem Virg.*, 124 : καὶ γάμος, ἀνδρομέης γενεῆς φύσις, ἄλκαρ ὀλέθρου (*PG* 37, 531). Excellente page de H. VON BALTHASAR (*Présence et pensée*, p. 50) sur l'ambivalence de la sexualité, du mariage et de la mort selon GNys., qui y voit tout ensemble un châtiment et un moyen de rédemption.

303 C.

Κεφάλαιον ιγ'

Ὅτι ἀρχὴ τῆς ἑαυτοῦ ἐπιμελείας ἡ ἀπαλλαγὴ τοῦ γάμου ἐστίν.

1. Εἰ οὖν μέλλομεν *ἀναλύειν* ἐντεῦθεν καὶ *σὺν Χριστῷ*[a] γίνεσθαι, πάλιν ἐκ τοῦ τελευταίου προσήκει τῆς ἀνα-
λύσεως ἄρξασθαι, ὥσπερ οἱ τῶν οἰκείων ἀποξενωθέντες,
ἐπειδὰν ἐπιστρέφωσιν ὅθεν ὥρμησαν, πρῶτον ἐκεῖνον
5 καταλείπουσι τὸν τόπον ᾧ τελευταῖον προϊόντες συνέτυχον.
Ἐπεὶ οὖν τοῦ χωρισμοῦ τῆς ἐν τῷ παραδείσῳ ζωῆς τὸ
τελευταῖον ὁ γάμος ἐστί, τοῦτον πρῶτον καταλιπεῖν ὥσπερ
τινὰ σταθμὸν ἔσχατον τοῖς πρὸς τὸν Χριστὸν ἀναλύουσιν
ὑφηγεῖται ὁ λόγος· εἶτα τῆς περὶ τὴν γῆν ταλαιπωρίας
10 ἀναχωρῆσαι, ᾗ ἐνιδρύνθη μετὰ τὴν ἁμαρτίαν ὁ ἄνθρωπος·
ἐπὶ τούτῳ ἔξω τῶν τῆς σαρκὸς προκαλυμμάτων γενέσθαι,
τοὺς « δερματίνους χιτῶνας[b] », τουτέστι « τὸ φρόνημα τῆς
σαρκὸς[c] » ἐκδυσαμένους, καὶ πάντα « ἀπειπαμένους τὰ κρυπτὰ

Titulus : Inscr. cap. om. S || ἐστίν in inscript. om. PF sed in indice habent

1, 4 ὥρμησαν : -θησαν S, Cavarnos || 5 ᾧ : ἐν ᾧ C || προϊόντες : προσιόντες Ω || συνέτυχον : ἐνέτυχον SΩ, Cavarnos || 6 ζωῆς : διατριβῆς PF || 8 ἀναλύουσιν : -σασιν Ω || 10 ἐνιδρύνθη : ἐνιδρύθη P || 11 τούτῳ : τούτων E,BKC τούτοις SΩ || 13 ἐκδυσαμένους : ἀπο. SΩ, Cavarnos ἐλκυσάμενος C

1 a. Phil. 1,23 b. Gen. 3,21 c. Rom. 8,6

---

1. Cf. p. 415 note 4, et aussi : PLATON, *Alcibiade*, 128 d ; BASILE, *De leg. libris*, VIII (*PG* 31, 584 D).

2. Départ (ἀναλύειν, ἀνάλυσις : lin. 1.2.8.) pour rejoindre le Christ, non point immédiatement en passant par la mort, mais en embrassant l'état de virginité.

3. Opposition marquée entre τελευταῖον (lin. 2.5.7), ἔσχατον (8) et πρῶτον (4.7).

303 C.

Chapitre XIII

Le soin[1] de soi-même commence avec l'affranchissement du mariage.

Etapes dans le retour à Dieu

1. Si donc nous devons dès maintenant « partir[2] » de là et être « avec le Christ[a] », il faut entreprendre ce départ en commençant au dernier point d'arrivée, comme les exilés vivant loin de chez eux qui, lorsqu'ils s'en retournent dans leur pays d'origine, quittent d'abord ce lieu où ils se sont trouvés arriver en dernier. Puisque le mariage constitue donc le dernier degré[3] dans l'éloignement de la vie paradisiaque, notre traité suggère à ceux qui partent vers le Christ de quitter d'abord le mariage, comme une étape ultime ; puis de se soustraire à la misère terrestre[4] où l'homme a été établi après le péché ; ensuite de sortir des revêtements de la chair, dépouillant[5] les « tuniques de peaux[b] », c'est-à-dire « les pensées de la chair[c] », et « répudiant toutes les choses honteuses[6] qui se font en

4. J. DANIÉLOU commente ainsi le mot ταλαιπωρία : « Il faudra renoncer au travail » (*Platonisme*, p. 104). Ce conseil serait tout à fait contraire à l'idéal ascétique le plus traditionnel, et à l'enseignement même du traité (XXIII, 3, 19 s.). Texte à rapprocher du *De hom. op.*, XVI : « La pitoyable *misère* de notre nature n'a pas de commune mesure avec la béatitude de la vie impassible » (*PG* 44, 180 C = *SC* 6, p. 153). Cependant, comme toute allusion à *Gen.* 3, 17 n'est peut-être pas exclue, on pourrait penser que GNys. conseille de se soustraire à la peine excessive, mêlée de trop de passions, qu'on se donne pour travailler la terre.

5. GNys. emploie aussi bien ἐκδύεσθαι que ἀποδύεσθαι : cf. *In Cant.*, XI (*GN* 6, p. 327, 14 et 332,20 = *PG* 44, 1004 D. 1008 D). H. Langerbeck cite, à propos de ce premier texte, AMBROISE, *De Isaac*, VI, 52 : « Exuit enim tunicam illam pelliciam, quam acceperunt Adam et Eva post culpam, tunicam corruptelae, tunicam passionum » (*CSEL* 32, 1, p. 676, 16).

6. Cf. *De perf.* (*GN* 8, 1, p. 185, 4 = *PG* 46, 261 C).

τῆς αἰσχύνης[d] », μηκέτι τῇ συκῇ[e] τοῦ πικροῦ βίου ὑποσκιάζεσθαι, ἀλλ' ἀπορρίψαντας τὰ ἐκ τῶν προσκαίρων τούτων φύλλων τῆς ζωῆς προκαλύμματα ἐν ὀφθαλμοῖς γίνεσθαι πάλιν τοῦ κτίσαντος, τήν τε κατὰ γεῦσιν καὶ ὄψιν ἀπάτην ἀπώσασθαι, σύμβουλόν τε μηκέτι τὸν ἰοβόλον ὄφιν, ἀλλὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ μόνην ἔχειν. Αὕτη δέ ἐστι τὸ τοῦ καλοῦ μόνου ἅπτεσθαι, τὴν δὲ τοῦ πονηροῦ[f] γεῦσιν ἀπώσασθαι, ὡς ἐκεῖθεν ἡμῖν τῆς τῶν κακῶν ἀκολουθίας τὴν ἀρχὴν λαβούσης, ἐκ τοῦ μὴ θελῆσαι τὸ κακὸν ἀγνοῆσαι. Διὸ καὶ ἀπερρήθη τοῖς πρωτοπλάστοις τὸ μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ καὶ τὴν τῶν ἐναντίων γνῶσιν λαβεῖν, ἀλλ' ἀποσχέσθαι μὲν « τοῦ γνωστοῦ καλοῦ τε καὶ πονηροῦ[g] », καθαρὸν δὲ καὶ

304 C.

14 τῇ om. Ω || πικροῦ : κρυπτοῦ S || ὑποσκιάζεσθαι : -ζεται Ω || 15 ἀπορρίψαντας : -ψαντα E,P¹,BKC || 16 ζωῆς : πρὸς τὴν ζωὴν E,BKC || γίνεσθαι : γενέσθαι E,SΩ || 17 κατὰ om. Ω || ἀπάτην : ἀπατηλὴν Ω || 18 τε : καὶ S || μηκέτι : οὐκέτι S || 19 μόνην : μόνον Ω || 20 τοῦ πονηροῦ : τῶν πονηρῶν SΩ || 21 κακῶν : καλῶν F,KC || τὴν om. S || 22 κακὸν : καλὸν C || 23 ἀπερρήθη : -ρέθη E,KC,Ω ἐπερρήθη P² || 24 ἀποσχέσθαι μὲν : ἀπέχεσθαι Ω || 25 τε om. PF,BKC

d. II Cor. 4,2 e. Cf. Gen. 3,7 f. Cf. Gen. 2,9 g. Gen. 2,9

1. Cf. XII, 4, 20. Au sujet de l'ombre du figuier, cf. *In inscr. Ps.*, II, 14 (*GN* 5, p. 151 = *PG* 44, 581 A) ; *De or. dom.*, V (*PG* 44, 1184 C 9). Allusion au feuillage caduc d'une vie toute matérielle (gloire, honneurs, volupté : *ib.* 1184 B 6).

2. Il peut être étonnant de voir associer le figuier et la vie amère (πικρός). Méthode, alléguant *Jug.* 9, 11, songe plutôt à la succulence d'un fruit délicieux (*Banquet*, X, 2, 49.51 ; *SC* 95, p. 288 = *GCS* 27, p. 123, 19). GNys. fait remarquer toutefois (*In Cant.*, IX ; *GN* 6, p. 274, 3 = *PG* 44, 964 A. Cf. *ib.* XII, p. 350, 15.18 = col. 1021 C) que ce fruit, avant d'en arriver là, commence par avoir un goût âcre. Serait-ce une réminiscence de Philon ? (cf. *Quaestiones in Genesim*, I, 41 : « The fruit of the fig tree is... sweeter than that of other trees, and its leaves are rougher (τραχύτερα). Accordingly (Scripture) wishes to make clear symbolically that although the

secret[d] ». Il suggère encore de ne plus se couvrir à l'ombre[1] du figuier[e] de la vie amère[2], mais, rejetant ce feuillage caduc qui enveloppe la vie, de paraître à nouveau devant les yeux de son Créateur, de repousser les illusions du goût et de la vue[3], de prendre pour conseiller non plus le serpent venimeux[4], mais le seul précepte de Dieu. Or celui-ci demande de s'attacher au bien seul et de repousser[5] toute velléité de goûter au mal[f], parce que l'engrenage des maux a commencé pour nous avec le refus d'ignorer[6] le mal. C'est pourquoi il fut non seulement interdit aux premiers hommes de prendre avec le bien la connaissance des éléments contraires, mais il leur fut prescrit de s'abstenir de la « connaissance conjuguée[7] du bien et du

304 C.

movement of pleasure seems to be somewhat slippery and smooth, nevertheless in truth it proves to be rough, and it is impossible to feel joy or pleasure without first feeling pain and again feeling additional pain. » (trad. R. Marcus, p. 24).

3. Cf. *In Cant.*, XV (*GN* 6, p. 451, 19 = *PG* 44, 1104 C).

4. Cf. Philon, *Opif.*, 156 (ἰοβόλος) et surtout *Agric.*, 95 (« le serpent, ami et conseiller (σύμβουλος) de Vie, on l'appelle ordinairement Ève dans la langue de nos Pères ».)

5. On aura remarqué les nombreux verbes en ἀπο- qui soulignent tout ce qu'il faut repousser, répudier : ἀπειπεῖν (lin. 13), ἀπορρίπτειν (15), ἀπωθεῖν (18.20), ἀπέχειν (24). D'autres verbes encore, καταλείπειν (5.7), ἀναχωρεῖν (10), ἔξω γενέσθαι (11), ἐκδύεσθαι (13) expriment la même idée de dégagement et d'affranchissement, insinuée dans le titre par le mot ἀπαλλαγή.

6. Cf. γνῶσις (lin. 24), γνωστός (25).

7. Ce τε καί ne se trouve pas dans le texte biblique (*Gen.* 2, 9). Le couple καλός-πονηρός, suggéré par les citations de l'Écriture, voisine ici (καλόν : lin. 20.23.29 ; πονηρόν 20.25) avec le couple ἀγαθόν (26) - κακόν (21.22.26). Noter aussi la formule τὸ ἐναντίον pour désigner le mal (24,30).

ἀμιγὲς καὶ ἀμέτοχον τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθὸν καρποῦσθαι · ὅπερ οὐδὲν ἄλλο ἐστίν, ὥς γε ὁ ἐμὸς λόγος, ἢ μετὰ τοῦ θεοῦ εἶναι μόνου καὶ ταύτην ἄπαυστον ἔχειν καὶ διηνεκῆ τὴν τρυφὴν καὶ μὴ συγκαταμιγνύειν τῇ ἀπολαύσει τοῦ καλοῦ τὰ πρὸς
30 τὸ ἐναντίον ἀφέλκοντα. Καὶ εἰ χρὴ τολμήσαντα εἰπεῖν, τάχα οὕτως ἄν τις ἀπὸ τοῦ κόσμου τούτου, ὃς « ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται[h] », *ἁρπαγείη πάλιν εἰς τὸν παράδεισον*, ἐν ᾧ καὶ Παῦλος γενόμενος *ἤκουσέ τε καὶ εἶδε τὰ ἄρρητα καὶ ἀθέατα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι*[1].

26 ἀμέτοχον : εὐμ. Ω || 27 γε om. PF || 29 τοῦ καλοῦ : ταύτῃ SΩ || 30 ἀφέλκοντα : ἐφέλ. KC ἀνθέλ. SΩ || καὶ om. PF || εἰ om. B || τολμήσαντα : -τας S || 34 post λαλῆσαι, tit. cap. inc. S : ὅτι ἡ παρθενία... ἐστίν (XIV).

h. I Jn 5,19 i. Cf. II Cor. 12,4

1. Cf. συγκαταμιγνύειν (29). *De hom. op.*, XIX. XX : cet « arbre mélangé » (συμμιγής : *PG* 44, 197 A4) ; ce « fruit mélangé » (ἐπίμικτος : 197 A 7) ; cette connaissance « mélangée » (σύμμικτος γνῶσις : 200 A 1) ; « la nature du mal est en quelque sorte mélangée » (σύμμικτος : 200 A 8) ; « Puis donc... qu'un même mot désigne le bien réel et le bien apparent, le désir qui se porte vers le mal comme si c'était un bien est appelé par l'Écriture « la connaissance du bien et du mal », ce mot de connaissance voulant exprimer cette disposition intérieure et ce mélange (ἀνάκρασιν : 200 B 11). Ni un mal absolu, puisque la bonté fleurit tout autour, ni un bien sans mélange (καθαρῶς) puisque le mal s'y cache, mais un mélange (σύμμικτον : 200 B 13) des deux, tel est le fruit de l'arbre défendu » (*SC* 6, p. 176-187). Et GNys. de vanter le Bien réel, ἁπλοῦν, μονοειδές, « étranger à toute duplicité et à toute union avec son contraire », tandis que le mal est bigarré (ποικίλον)

mal[g] », et de cueillir le bien dans sa pureté, sans mélange[1] et sans participation au mal : ce qui n'est rien d'autre, à mon avis du moins, qu'être avec Dieu seul[2], posséder ces délices[3] sans interruption et sans fin, et ne point mêler à la jouissance du bien ce qui entraîne à son contraire. Et s'il faut avoir la hardiesse[4] de le dire, peut-être qu'ainsi un homme pourrait encore être ravi hors de ce monde, qui « gît au pouvoir du Mauvais[h] », jusqu'au paradis[5] où Paul se trouvait aussi quand il entendit et vit les choses ineffables[6], invisibles, dont il n'est pas permis à un homme de parler[i].

(200 C). Sur les sources philoniennes de ces doctrines, cf. *Introduction*, chap. III, p. 108-109.

2. Cf. note 4, p. 419. La formule est trop vague pour qu'on puisse affirmer avec certitude une allusion au μόνος πρὸς μόνον de Philon, de Plotin (E. Peterson, « Herkunft und Bedeutung der Μόνος πρὸς μόνον- Formel bei Plotin », dans *Philologus*, t. LXXXVIII (1933), p. 30-41), encore que la pensée sous-jacente soit la même.

3. Cf. *De hom. op.*, XIX : « Éden signifie jouissance » (*PG* 44, 196 D = *SC* 6, p. 174), Grégoire faisant allusion au mot τρυφή de *Gen.* 2 15 ; 3, 23.

4. XI, 6, 2 ; XX, 1, 9.

5. GNys. fait très souvent allusion à ce paradis, à ce troisième ciel où Paul fut ravi (*II Cor.* 12, 2-4) : v. g. *In Cant.*, V. XI (*GN* 6, p. 138, 15 et 326, 13 = *PG* 44, 860 B.1004 B) ; *In fratrem Bas.* (*PG* 46, 800 D) ; *De plac.* (*PG* 46, 888 B) ; *In Hex.* (*PG* 44, 64 D s. 120 D. 121 C) ; *In inscr. Ps.*, I, 7 (*GN* 5, p. 43, 17 = *PG* 44, 456 B) ; *In Eccl.*, V (*GN* 5, p. 359, 20 = *PG* 44, 685 A) ; *Ad Theoph.* (*GN* 3, 1, p. 124, 1 = *PG* 45, 1273 B).

6. Cf. *In Cant.*, XV (*GN* 6, p. 456, 14 = *PG* 44, 1108 C), III.VIII (*GN* 6, p. 86, 1 et 245, 19 = *PG* 44, 820 C.940 D). Pour situer cette extase mystique de Paul, lire les pages de J. Daniélou sur l'ἄδυτον (*Platonisme*, p. 182-189).

2. Ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ μὲν παράδεισος ζώντων ἐστὶν οἰκητήριον τοὺς διὰ τῆς ἁμαρτίας νεκρωθέντας οὐ προσδεχόμενος, ἡμεῖς δὲ *σάρκινοι* καὶ θνητοί, *πεπραμένοι τῇ ἁμαρτίᾳ*[a], πῶς ἔστιν « ἐν τῇ χώρᾳ τῶν ζώντων[b] » γενέσθαι
5 τὸν τῇ δυναστείᾳ τοῦ θανάτου κρατούμενον ; Ποῖον τρόπον καὶ ποίαν ἐπίνοιαν ἐξεύροι τις ἄν, ὅπως ἔξω τῆς ἐξουσίας ταύτης γενήσεται ; Ἀλλ' ἀρκεῖ πάντως καὶ πρὸς τοῦτο ἡ τοῦ εὐαγγελίου ὑφήγησις. Οὐκοῦν ἠκούσαμεν τοῦ κυρίου
377 M. πρὸς τὸν Νικόδημον λέγοντος, ὅτι « Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς
10 σαρκὸς σάρξ ἐστι · τὸ δὲ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν[c]. » Οἴδαμεν δὲ τὴν μὲν σάρκα θανάτῳ διὰ τὴν
305 C. ἁμαρτίαν οὖσαν ὑπόδικον, τὸ δὲ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καὶ ἄφθαρτον καὶ ζωοποιὸν καὶ ἀθάνατον.

3. Ὥσπερ τοίνυν τῇ κατὰ σάρκα γενέσει συναπόκειται πάντως καὶ ἡ διαλύουσα δύναμις τὸ γεννώμενον, οὕτω δηλαδὴ καὶ τὸ πνεῦμα τοῖς δι' αὐτοῦ γεννωμένοις τὴν

2, 1 ἐπειδὴ : ἐ. τοίνυν KC || μὲν om. PF,S || 3-4 τῇ ἁμαρτίᾳ : ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν PF || 6 ἐξεύροι : ἐξεύροιτο Ω || 8 οὐκοῦν om. Ω || κυρίου : εὐαγγελίου E,PF,BKC || 9-10 τῆς usque ad ἐκ om. Ω || 10 τὸ δὲ : καὶ τὸ PF || 11 τὴν² om. Ω
3, 1 συναπόκειται : συναποτίκτεται S, Cavarnos || 2 δυν. τ. γεν. : τ. γεν. δυν. SΩ, Cavarnos

2 a. Cf. Rom. 7,14 b. Ps. 114, 9. Cf. Ps. 26,13 c. Jn 3,6

1. Cf. *De Beat.*, II (*PG* 44, 1212 A) : la terre des vivants, opposée à la terre d'en bas, où règne la mort.

2. De quelle *mort* s'agit-il ? La mort physique qui est venue sanctionner le péché ? Le péché lui-même, conçu comme une atteinte mortelle à la vie divine communiquée à l'homme ? Autre ambiguïté dans ce même paragraphe, au sujet de la *chair :* Est-ce l'homme pécheur au sens paulinien, c'est-à-dire tout l'homme, non seulement dans son corps, mais aussi et surtout dans sa volonté mauvaise, ou bien le corps seulement avec une insistance sur la sexualité ? Cf. *Introduction*, chap. IV, p. 160.

3. Accentuant encore l'ambiguïté, GNys. oppose génération corporelle et virginité, l'une liée à la mort et l'autre à la vie ; mais mort et

S'affranchir de la vie charnelle et pécheresse, vouée à la mort

2. Mais puisque le paradis, demeure des vivants, n'accueille pas ceux qui sont morts par le péché, et que nous sommes charnels et mortels, vendus au péché[a], comment peut-il parvenir « dans la région[1] des vivants[b] » celui qui est dominé par la puissance de la mort[2] ? Quel moyen, quel stratagème trouver pour se soustraire à ce pouvoir ? Mais l'indication donnée par l'Évangile suffit tout à fait pour cela aussi ! Nous avons entendu, n'est-il pas vrai, le Seigneur dire à Nicodème : « Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit[c]. » Or nous savons que la chair, à cause
305 C. du péché, est soumise à la mort, mais que l'Esprit de Dieu est incorruptible, vivifiant, immortel.

La virginité, source de vie et d'incorruptibilité

3. Ainsi donc, de même que la génération[3] selon la chair tient en réserve[4] dans l'être engendré la puissance qui travaille à sa dissolution, de même, c'est bien évident, l'Esprit dépose en ceux qui

vie ne se situent plus sur le même registre : l'union corporelle travaille à produire des corps qui seront la proie de la mort physique (lin. 10), la virginité, communion avec l'Esprit, produit une vie incorruptible (12). Sans que GNys. le dise, ou même peut-être le veuille, les textes scripturaires invoqués, visant l'homme charnel, pécheur, risquent de jeter une suspicion sur l'œuvre de chair : ce qui n'est pas une argumentation saine pour légitimer et exalter le célibat chrétien, recherché par amour de Dieu.

4. Le verbe συναποτίκτεται n'est attesté que par le ms. S et semble bien être une correction savante du réviseur lettré de cette tradition (« familia docta ») : effrayé par la rareté de συναπόκειται, il aura préféré un mot qu'on lit chez Platon (*Théétète*, 156 e) et qui s'harmonisait avec un contexte traitant de la génération. Pourtant συναπόκειται et ἐναποτίθεται sont plus rigoureusement parallèles, tant il est fréquent, dans la prose attique, que κεῖμαι réponde à τίθημι. Cf. *De mortuis* (*PG* 46, 521 AB) : συμπέφυκε διὰ τοῦ χρόνου προϊούσῃ τῇ ζωῇ πάντως ὁ θάνατος ... θάνατός ἐστι τὸ πάντοτε τῇ ζωτικῇ ἐνεργείᾳ συνημμένως ἑπόμενον.

ζωοποιὸν ἐναποτίθεται δύναμιν. Τί οὖν ἀνακύπτει διὰ τῶν εἰρημένων ; ἀποστάντας ἡμᾶς τῆς κατὰ σάρκα ζωῆς, ἣ πάντως ἐπακολουθεῖ καὶ ὁ θάνατος, τοιοῦτον ἐπιζητῆσαι βίον, ὃς οὐκέτι τοῦ θανάτου τὴν ἀκολουθίαν ἐφέλκεται · οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἐν παρθενίᾳ βίος. Καὶ ὡς ἀληθῆ ταῦτα μικρῶν προστεθέντων ἔσται καταφανέστερα. Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι τῆς μὲν σωματικῆς συναφείας τὸ ἔργον σωμάτων θνητῶν ἐστι κατασκευή, τῆς δὲ πρὸς τὸ πνεῦμα κοινωνίας ζωὴ καὶ ἀφθαρσία τοῖς συναφθεῖσιν ἀντὶ τέκνων προσγίνεται ; Καὶ καλῶς ἐστι τὸ ἀποστολικὸν[a] εἰπεῖν ἐπὶ τούτῳ ὅτι « σῴζεται διὰ τῆς τεκνογονίας » ταύτης ἡ τῶν τοιούτων τέκνων μήτηρ εὐφραινομένη, καθὼς ἐν θείοις ὕμνοις ὁ ψαλμῳδὸς[b] ἀνευφήμησεν εἰπών · « Ὁ κατοικίζων στεῖραν ἐν οἴκῳ μητέρα ἐπὶ τέκνοις εὐφραινομένην. » Εὐφραίνεται γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ παρθένος μήτηρ, ἡ τὰ ἀθάνατα τέκνα κυοφοροῦσα διὰ τοῦ πνεύματος, στεῖρα διὰ τὴν σωφροσύνην ὑπὸ τοῦ προφήτου ὠνομασμένη.

4 ἀνακύπτει : -καλύπτει C || 6 πάντως : π. τοιοῦτος S || 8 ἐν παρθενίᾳ : ἐκ παρθένου K || 9 καταφανέστερα : -τερον SΩ, Cavarnos || 11 θνητῶν : νεκρῶν PF || 13 τούτῳ : τούτου B,S, Cavarnos τοῦτο Ω || 16 ὁ om. Ω || 17 ἐπὶ τέκνοις (Cf. LXX, *Cod. Alex.*) : τέκνων E,B,SΩ || 18 ὡς : μήτηρ ὡς S || μήτηρ : ἡ μήτηρ E,PF,B,Ω

3 a. I Tim. 2,15 b. Ps. 112,9

1. Cf. XX, 3, 7 ; XIV, 1, 3.
2. Cf. XIII, 2, 12. Parallélisme rigoureux entre les deux συνάφεια, l'union corporelle et l'union avec l'Esprit de Dieu (lin. 10.12), encore

sont engendrés par sa vertu la puissance qui vivifie. Quelle conclusion se dégage donc de nos propos ? Après nous être écartés de la vie selon la chair que suit nécessairement la mort, il faut rechercher un genre de vie qui n'entraîne plus la mort à sa suite : or c'est la vie dans la virginité. Quelques petites considérations supplémentaires rendront ces vérités plus évidentes. Qui ne le sait en effet, l'union corporelle[1] travaille à produire des corps mortels, mais, dans le cas de la communion avec l'Esprit[2], vie et incorruptibilité tiennent lieu d'enfants à ceux qui sont unis. Et il est bon[3] de citer à ce propos le mot de l'Apôtre[a] : « elle est sauvée par cet enfantement » la mère qui se réjouit de tels enfants, comme le Psalmiste[b] aussi l'a célébrée dans ses hymnes divins : « Il établit une femme stérile en sa maison et en fait une mère qui se réjouit de ses enfants. » Car elle se réjouit en toute vérité, cette mère vierge[4], de porter en son sein, par la vertu de l'Esprit, ces enfants immortels, elle qui est dite stérile par le prophète, à cause de sa continence[5].

que l'une produise des corps mortels et l'autre une vie incorruptible : la virginité chrétienne est présentée ici comme une union féconde avec l'Esprit-Saint.

3. Cf. XVI, 1, 28 : οὕτως ἔστιν ἀληθῶς εἰπεῖν.

4. On notera avec quelle liberté GNys. use de ces textes de Paul et du Psalmiste où est exaltée la maternité selon la chair. Lire ORIGÈNE, *Hom. in Genesim*, VI, 3 (*GCS* 29, p. 69, 18 = *SC* 7, p. 150). Cf. les transpositions du vocabulaire : συνάφεια, κυοφορεῖν τέκνα (lin. 10.12.15.19).

5. Exceptionnellement (cf. note 4, p. 355) nous traduisons σωφροσύνη par « continence », puisque GNys. désigne ici non point une modération, mais une abstention totale dans l'exercice de la sexualité.

Κεφάλαιον ιδ'

Ὅτι ἡ παρθενία κρείττων τῆς τοῦ θανάτου δυναστείας ἐστίν.

1. Οὐκοῦν ὁ τοιοῦτος βίος προτιμητέος τοῖς γε νοῦν
ἔχουσιν, ὃς κρείττων τῆς τοῦ θανάτου δυναστείας ἐστίν.
Ἡ γὰρ σωματικὴ παιδοποιία — καὶ μηδεὶς δυσχεράνῃ
306 C. τὸν λόγον — οὐ μᾶλλον ζωῆς ἀλλὰ θανάτου τοῖς ἀνθρώποις
5 ἀφορμὴ γίνεται· ἀπὸ γὰρ γενέσεως ἡ φθορὰ τὴν ἀρχὴν
ἔχει, ἧς οἱ παυσάμενοι διὰ τῆς παρθενίας ἐν ἑαυτοῖς
ἔστησαν τὴν τοῦ θανάτου περιγραφήν, περαιτέρω προελθεῖν
αὐτὸν δι' ἑαυτῶν κωλύσαντες, καὶ ὥσπερ τι μεθόριον
θανάτου καὶ ζωῆς ἑαυτοὺς στήσαντες ἐπέσχον αὐτὸν τῆς
10 ἐπὶ πρόσω φορᾶς. Εἰ οὖν οὐ δύναται παρελθεῖν τὴν
παρθενίαν ὁ θάνατος, ἀλλ' ἐν αὐτῇ καταλήγει καὶ καταλύε-
ται, σαφῶς ἀποδείκνυται τὸ κρεῖττον εἶναι τοῦ θανάτου
τὴν παρθενίαν, καὶ καλῶς ἄφθορον ὀνομάζεται σῶμα τὸ
μὴ ὑπουργῆσαν τῇ τοῦ φθαρτοῦ βίου ὑπηρεσίᾳ μηδὲ
15 τῆς θνητῆς διαδοχῆς ὄργανον γενέσθαι καταδεξάμενον.
Ἐν τούτῳ γὰρ διεκόπη τὸ συνεχὲς τῆς τοῦ φθείρεσθαι καὶ
ἀποθνήσκειν ἀκολουθίας, ὅπερ ἀπὸ τοῦ πρωτοπλάστου καὶ

Titulus : Inscr. cap. post λαλῆσαι (XIII, 1, 34) transp. S
1, 4 τὸν λόγον : τῷ λόγῳ PF,S || ἀλλὰ : ἢ SΩ || 8 τι μεθόριον : τισί μεθορίοις S || 9 ἑαυτοὺς : -τοῖς C || 10 πρόσω : τὸ πρόσω SΩ, Cavarnos || 14 βίου om. PF || 16 διεκόπη τὸ om. Ω || 17 ὅπερ : ὅθεν E,PF,KC

1. Cf. XIII, 2, 5 ; XIV, 1, 2.
2. Cf. μεθόριος (lin. 8), ὅρος (22), πέτρα (26).
3. Sur μεθόριος au sens de limite infranchissable, cf., dans l'article de J. Daniélou (« La notion de confins chez Grégoire de Nysse », dans *Rec SR*, t. XLIX (1961), p. 161-187), la p. 162. Il cite aussi *Or. Cat.*, XVI, 9 (*PG* 45, 52 D) où c'est la résurrection du Christ qui arrête la mort dans sa marche en avant. Cf. Lampe, *PGL*, sub nomine μεθόριος.

Chapitre XIV

La virginité l'emporte sur la puissance[1] de la mort.

La virginité rompt la série des générations qui mènent à la mort

1. Une telle vie doit donc être estimée plus que tout, du moins par les gens sensés, puisqu'elle l'emporte sur la puissance de la mort. En effet la procréation corporelle — que personne ne se choque
306 C. de mon discours — n'est pas plus principe de vie que de mort pour les hommes, car la corruptibilité commence avec la génération, mais ceux qui ont rompu avec elle ont fixé en eux-mêmes par la virginité une limite[2] à la mort, l'empêchant d'avancer plus loin par leur entremise : ils se sont placés eux-mêmes comme une frontière[3] entre la vie et la mort, et ont contenu celle-ci dans sa poussée en avant. Si donc la mort ne peut passer outre[4] à la virginité, mais trouve là son terme et sa dissolution, il est clairement démontré que la virginité l'emporte sur la mort et qu'on a raison de dire exempt de corruption[5] le corps qui n'a pas travaillé au service de la vie corruptible, et qui n'a pas accepté de devenir l'instrument d'une succession mortelle[6]. Par ce corps en effet, a été interrompue la série continue de corruption et de mort qui s'étend

4. Cf. lin. 10.23.28 (παρελθεῖν).
5. Cf. φθορά (lin. 5), φθαρτός (14), φθείρεσθαι (16).
6. Selon GNys., la virginité triomphe de la mort (il s'agit évidemment ici de la mort physique), en interrompant le cours des générations (cf. 31 : le feu s'éteignant, faute de combustible) : argumentation singulière, puisque Grégoire joue plus ou moins consciemment sur l'ambiguïté des mots « mort » et « corruption » ! La suite du raisonnement, liant Virginité et Incarnation, prend une tout autre valeur, car la mort qui se brise sur la virginité de Marie, après avoir régné depuis Adam, n'est plus d'abord, ni surtout la mort physique. Souligner les maladresses d'une argumentation peut permettre de la corriger, sans obliger à la rejeter.

μέχρι τῆς τοῦ παρθενεύοντος ζωῆς διὰ μέσου γέγονεν · οὐ γὰρ ἦν δυνατὸν ἀργῆσαί ποτε τὸν θάνατον, ἐνεργουμένης διὰ τοῦ γάμου τῆς ἀνθρωπίνης γενέσεως. Ἀλλὰ πάσαις ταῖς προλαβούσαις γενεαῖς συμπαροδεύων καὶ τοῖς ἀεὶ παραγινομένοις εἰς τὸν βίον συνδιεξερχόμενος, ὅρον τῆς ἐνεργείας ἑαυτοῦ τὴν παρθενίαν εὗρεν, ὃν παρελθεῖν τῶν ἀμηχάνων ἐστίν · ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῆς θεοτόκου Μαρίας « ὁ βασιλεύσας ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρις » ἐκείνης « θάνατος[a] », ἐπειδὴ καὶ κατ' αὐτὴν ἐγένετο, καθάπερ τινὶ πέτρᾳ τῷ καρπῷ τῆς παρθενίας προσπταίσας περὶ αὐτὴν συνετρίβη, οὕτως ἐν πάσῃ ψυχῇ τῇ διὰ παρθενίας τὴν ἐν σαρκὶ παριούσῃ
380 M. ζωὴν συντρίβεταί πως καὶ καταλύεται τοῦ θανάτου τὸ

18 γέγονεν : οὐ γ. E,PF,BKC μὴ γ. SΩ (οὐ corruptum est ex praecedenti voce μέσου ?) || 19 οὐ : οὐδὲ SΩ || 22 παραγινομένοις : παραγενομένοις PF παρερχομένοις S παραγομένοις Ω || εἰς τ. β. συνδ. om. S || 24 ὥσπερ : ὡς Ω || 25 Ἀδὰμ : τοῦ Ἀ. P || 26 κατ'αὐτὴν : κατὰ ταύτην S || 27-28 προσπταίσας usque ad παρθενίας om. Ω || 28-29 τὴν ἐν σαρκὶ παριούσῃ ζωὴν : τῇ ἐ. σ. παριούσῃ ζωῇ E,P,BKC

1 a. Rom. 5,14

1. Sur les « générations intermédiaires » (διὰ μέσου) et la distension temporelle, cf. *De Virg.*. XIV, 4, 11-13 et les notations et références de P. Nautin (*Homélies pascales* III = *SC* 48, p. 99-101).

2. Cf. II, 2, 21 et XIV, 1, 28 : il s'agit ici de tout chrétien vivant dans l'état de virginité, dont le cas s'éclaire par référence au Christ et à sa mère.

3. Antithèse ἀργεῖν, ἐνεργεῖν (lin. 19).

4. Le verbe συνδιεξέρχεσθαι apparaît plusieurs fois chez GNys. : *De hom. op.*, XIII (*PG* 44, 168 A) ; *In Cant.*, XII (*GN* 6, p. 351, 3 = *PG* 44, 1021 D). Un seul exemple antérieur cité par Liddell-Scott et emprunté à Galien. GNys. use aussi d'un autre verbe rare συμπαροδεύειν (lin. 21) — cf. *De hom. op.*, XXX (*PG* 44, 245 A 14, 249 C 3) ; *C. Eun.*, I, 366 (*GN* 1, p. 135 = *PG* 45, 365 B) —, attesté dans une citation du médecin Hérodote (I a. d.), faite par Aétius (VI a.d.), selon Liddell-Scott.

5. Le *Florilège anonyme d'Édesse* (éd. I. Rucker dans *SBAW*, 1933, 5, p. 31) cite en syriaque le texte des lignes 24-30 : ὥσπερ ...

dans tout l'intervalle[1] entre le premier homme et la vie de celui qui pratique la virginité[2], car il n'était pas possible que la mort un jour restât inactive tant que la génération humaine demeurerait active[3] par le mariage. Mais la mort, qui cheminait avec toutes les générations antérieures et qui accompagne dans leur traversée[4] ceux qui arrivent à chaque instant dans la vie, a trouvé dans la virginité une borne à son action qu'il lui est impossible de dépasser : de même en effet[5] que dans le cas de Marie, Mère de Dieu, quand « la mort, après avoir régné d'Adam jusqu'à[a] » elle, s'approcha d'elle aussi, et qu'en heurtant contre le fruit de sa virginité comme sur un rocher, elle se brisa sur elle[6], ainsi en toute âme qui dépasse la vie charnelle par la virginité, le pouvoir de la mort se brise et se dissout[7]

κράτος. Nous tenons là une attestation fort ancienne, antérieure à 562. Cf. *Introd.*, ch. V, p. 226.

6. C'est la Résurrection du Christ, fruit de la virginité de Marie, qui met fin au règne de la mort : cette pierre d'achoppement, en raison de la présence des deux mots πέτρα et συντρίβεσθαι, pourrait bien trahir une réminiscence inconsciente (nous n'osons dire une allusion) d'*Isaïe* 8, 14-15. L'abondance des noms féminins dans le contexte (Μαρία, πέτρα, παρθενία) laisse planer quelque incertitude sur le pronom αὐτήν (lin. 26.27). La mort s'est approchée de Marie (κατ' αὐτήν), en s'attaquant au fruit de sa virginité ; la mort s'est brisée sur elle : sur la Virginité ? Sur la Vierge Marie ? Nous préférons la seconde hypothèse, en raison du parallélisme établi entre la Vierge Marie et «l'âme vierge en qui se brise le pouvoir de la mort» ; en raison de l'opposition marquée dans le premier volet du diptyque entre la Mort et Marie, même si le succès de celle-ci se fonde sur la Résurrection de son Fils : Marie et le fruit de sa virginité constituent un seul roc sur lequel butte et se brise la Mort. Cf. l'excellent commentaire de M. Jugie (*La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Rome 1944, p. 62) qui se refuse d'ailleurs à tirer quoi que ce soit de ce texte au sujet du problème de la mort et de la résurrection de Marie. S.-St. Fedyniak (*Mariologia apud PP. Cappadoces*, Rome 1958, p. 62-67) anticipe singulièrement sur le développement futur des doctrines lorsqu'il écrit : « Textus tanquam in germine includit argumentum pro Assumptione B. V. Mariae post Mortem in caelum cum anima et corpore » (p. 67).

7. Cf. συνετρίβη (lin. 27), καταλύεται (11).

307 C. 30 κράτος, οὐκ ἔχοντος τίσι τὸ ἑαυτοῦ *κέντρον*[b] ἐναπερείσηται. Καὶ γὰρ τὸ πῦρ, εἰ μὴ ὑποβληθείη ξύλα καὶ καλάμη καὶ χόρτος αὐτῷ ἢ ἄλλο τι τῶν ὑπὸ πυρὸς δαπανωμένων, οὐκ ἔχει φύσιν ἐφ' ἑαυτῷ μένειν· οὕτως οὐδὲ τοῦ θανάτου ἡ δύναμις ἐνεργήσει, μὴ τοῦ γάμου τὴν ὕλην ὑποτιθέντος αὐτῷ 35 καὶ τοὺς τεθνηξομένους οἷον καταδίκους τινὰς ἑτοιμάζοντος.

2. Εἰ δὲ ἀμφιβάλλεις, ἐπίσκεψαι τῶν συμφορῶν τὰ ὀνόματα, ὅσα ἐκ τοῦ θανάτου τοῖς ἀνθρώποις ἐπάγεται, καθὼς ἤδη καὶ κατ' ἀρχὰς τοῦ λόγου προείρηται. Πόθεν τὴν ἀρχὴν ἔχει; Ἆρ' ἔστι χηρείαν ὀδύρεσθαι ἢ ὀρφανίαν ἢ τὴν ἐπὶ 5 παισὶ συμφορὰν μὴ προλαβόντος τοῦ γάμου; Αἱ γὰρ περισπούδαστοι θυμηδίαι καὶ εὐφροσύναι καὶ ἡδοναί, καὶ πάντα ὅσα περὶ τὸν γάμον σπουδάζεται, ταῖς τοιαύταις ὀδύναις ἐναπολήγουσιν. Ὥσπερ γὰρ τοῦ ξίφους ἡ μὲν λαβὴ λεία καὶ εὐαφὴς καὶ περιεξεσμένη καὶ στίλβουσα καὶ 10 τῷ τύπῳ τῆς παλάμης ἐμφυομένη, τὸ δὲ λοιπὸν σίδηρός ἐστι, θανάτου ὄργανον, φοβερὸν μὲν ἰδεῖν, φοβερώτερον δὲ εἰς πεῖραν ἐλθεῖν, τοιοῦτόν τι καὶ ὁ γάμος ἐστί, καθάπερ λαβήν τινα διά τινος εὐμηχάνου τορείας ὡραϊσμένην τὸ λεῖον καὶ ἐπιπόλαιον τῆς ἡδονῆς προτείνων τῇ ἐπαφῇ 15 τῆς αἰσθήσεως, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐν χερσὶ γένηται τοῦ ἁψαμένου

30 ἐναπερείσηται : -σεται P,KC,S -σει Ω || 31 ὑποβληθείη : ἐπιβ. SΩ || 32 αὐτῷ om. SΩ || 33 ἐφ' : ἐν PF ὑφ' BKC || ἑαυτῷ : ἑαυτὸ BKC ἑαυτοῦ SΩ, Cavarnos

2, 2 θανάτου : γάμου E, Cavarnos || 4 ὀδ. ἢ ὀρφ. : ἢ ὀρφ. ὀδ. SΩ, Cavarnos || 7 τὸν γάμον : τοῦ γάμου P || 8 ἐναπολήγουσιν : συν. PF || 9 εὐαφὴς : εὐβαφὴς P || περιεξεσμένη : ἀπεξ. PF, BKC || 12 τοιοῦτόν : τοιοῦτό S || 13 διά τινος : δι' S || 15 ἀλλ' om. SΩ

b. Cf. I Cor. 15,55. Os. 13,14

1. Paradoxe qui annonce, hélas, un retour offensif des procédés de la diatribe.

2. Pourquoi Cavarnos donne-t-il la préférence au seul ms. E, en choisissant γάμος à l'encontre des témoins des deux éditions ? la

en quelque manière, faute d'avoir où enfoncer son 307 C. aiguillon[b]. C'est que le feu, si on ne lui jette du bois, du chaume, de la balle ou quelque autre matière combustible, n'est pas de nature à s'entretenir sur lui-même. Ainsi la puissance de la mort non plus n'exercera pas son activité, si le mariage ne lui en fournit la matière et ne lui prépare des gens destinés à mourir, tels des condamnés[1].

Le mariage artisan de deuil et de malheur

2. Si tu doutes, observe les noms des malheurs que la mort[2] amène sur les hommes, comme on l'a déjà dit au début du traité. D'où tirent-ils leur origine? Est-il possible de déplorer un veuvage, des orphelins ou le malheur qui fond sur des enfants, sans que le mariage ait précédé? Car les satisfactions, les joies, les voluptés recherchées avec empressement et tout ce qu'on recherche à l'occasion du mariage s'achèvent[3] dans de telles douleurs. De même en effet que la poignée d'une épée[4] est lisse, douce au toucher, polie tout autour, brillante, bien adaptée à la paume, et que le reste est du fer, instrument de mort, terrible à voir, plus terrible encore à expérimenter, ainsi le mariage présente-t-il au contact des sens le poli superficiel de la volupté, comme une poignée ornée d'habiles ciselures, mais, dans les mains

cohérence du discours n'y oblige nullement. La *mort* amène des malheurs qui portent différents noms selon qu'elle fait des veufs, des veuves ou des orphelins. On comprend très bien le sens de la question suivante si le mot de « mariage » n'a pas encore été prononcé. C'est lui, l'origine de tous ces maux, sur lequel on attire l'attention par l'interrogation : « D'où tirent-ils leur origine ? »

3. Le *GEL* de Liddell-Scott ne signale pas ἐναπολήγειν. Aux exemples cités par Lampe *(PGL)* et empruntés au seul GNys., ajouter *De hom. op.*, XXX (*PG* 44, 248 D) ; *In inscr. Ps.*, I, 5 (*GN* 5, p. 38, 9 = *PG* 44, 449 B).

4. Cf. L. Méridier, *L'influence de la seconde Sophistique*, ch. VIII, sur « la comparaison » chez GNys. (p. 116-138). Nous nous inspirons de sa traduction (p. 125) pour les lignes 8-18.

καὶ τὴν τῶν ἀλγεινῶν παρουσίαν συνημμένως μεθ' ἑαυτοῦ συνεισήγαγε, πένθους καὶ συμφορῶν δημιουργὸς τοῖς ἀνθρώποις γινόμενος.

3. Οὗτος ἔδειξε τὰ ἐλεεινὰ καὶ πλήρη δακρύων θεάματα · παῖδας ἐν ἀωρίᾳ τῆς ἡλικίας ἠρημωμένους καὶ λάφυρον
308 C. προκειμένους τοῖς δυναστεύουσιν, ἐπιμειδιῶντας πολλάκις ὑπὸ τῆς τῶν κακῶν ἀγνοίας τῷ δυστυχήματι. Χηρείας δὲ
5 γένεσις τίς ἄλλη καὶ οὐχὶ γάμος ἐστίν ; Οὐκοῦν ἡ ἀναχώρησις τούτου πάντων ἀθρόως τῶν κακῶν τούτων λειτουργημάτων τὴν ἀτέλειαν ἔχει, καὶ οὐδὲν ἀπεικός · ὅπου γὰρ ἀναλύεται μὲν ἡ ἐξ ἀρχῆς ὁρισθεῖσα κατὰ τῶν πεπλημμεληκότων κατάκρισις, οὐκέτι δὲ θλίφεις τῶν μητέρων κατὰ
10 τὸ γεγραμμένον[a] *πληθύνονται* οὐδὲ *λύπη* τῆς ἀνθρωπίνης προηγεῖται γενέσεως, συνανῄρηται πάντως ἡ ἀπὸ τοῦ βίου συμφορὰ καὶ *ἀφῄρηται τῶν προσώπων τὸ δάκρυον*, καθὼς φησιν ὁ προφήτης[b] · οὐ γὰρ *ἐν ἀνομίαις* ἐστὶν *ἡ σύλληψις* ἔτι, οὐδὲ *ἐν ἁμαρτίαις ἡ κύησις*[c], οὐδὲ *ἐξ αἱμάτων*, οὐδὲ *ἐκ*
15 *θελήματος ἀνδρὸς καὶ ἐκ θελήματος σαρκός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ μόνου ἡ γέννησις* γίνεται[d]. Τοῦτο δὲ γίνεται, ὅταν συλλαμβάνῃ μέν τις ἐν τῷ ζωτικῷ τῆς καρδίας τὴν ἀφθαρσίαν τοῦ πνεύματος, τίκτῃ δὲ « σοφίαν τε καὶ δικαιοσύνην, ἁγιασμόν

17 συνεισήγαγε : συνήγαγε PF || 18 γινόμενος : γενόμενος KC γενάμενος Ω

3, 1 οὗτος : οὕτως E || 4 ἀγνοίας : ἀγνωσίας Ω || 5 ἡ om. Ω || 8 μὲν om. S || 9 δὲ om. S || μητέρων : ἀνθρώπων C || 11 ἀπὸ τοῦ βίου om. SΩ || 13 ἐστὶν om. Ω || 14 ἔτι om. S || 15 ἀνδρὸς καὶ ἐκ θελ. om. P,Ω || 16 τοῦτο δὲ γ. om. SΩ || 17 ἀφθαρσίαν τοῦ πνεύματος : τοῦ πνεύματος δύναμιν C

3 a. Cf. Gen. 3,16 b. Cf. Is. 25,8 c. Cf. Ps. 50,7 d. Cf. Jn 1,13

1. Cf. III, 10, 25.
2. Cf. IV, 1, 13 ; XIII, 1, 10 ; XIII, titre.
3. Sur le terme technique ἀτέλεια, cf. G. Dittenberger, *Sylloge*

de celui qui y touche, il devient pour les hommes, avec son inséparable cortège de peines, un artisan[1] de deuil et de malheurs.

La virginité affranchit de ces servitudes et promet une fécondité spirituelle

3. C'est le mariage qui a offert ces spectacles pitoyables et pleins de larmes : des enfants laissés seuls prématurément dans leur jeunesse,
308 C. exposés comme une proie aux puissants, souriant souvent à leur infortune dans l'ignorance de leurs maux. Du veuvage, quelle est l'origine, sinon le mariage ? Se soustraire[2] au mariage entraîne donc d'un coup l'exemption[3] de toutes ces servitudes mauvaises. Rien que de naturel à cela : puisque d'une part est abolie la condamnation portée dès l'origine[a] contre les délinquants, et que d'autre part, selon l'Écriture[a], les tribulations des mères ne s'accroissent plus, et que la douleur ne préside plus à la génération humaine, du même coup sont complètement supprimés les malheurs de la vie, et aussi, comme dit le prophète[b], les larmes des visages. En effet la conception ne se fait plus dans l'iniquité, ni la gestation[4] dans le péché[c] ; la naissance dépend non plus du sang, ni du vouloir de l'homme, ni du vouloir de la chair, mais de Dieu seul[d]. Cela arrive toutes les fois que l'on conçoit[5], dans la source vive de son cœur, l'incorruptibilité de l'esprit, et que l'on enfante[6] « sagesse et justice, sainteté et

inscriptionum graecarum[3], Lipsiae 1921, *index*.
4. GNys. use avec précision du vocabulaire médical : σύλληψις, κύησις, γέννησις, συλλαμβάνειν, τίκτειν.
5. La « condamnation portée dès l'origine » (« J'accroîtrai tes douleurs ; tu enfanteras des fils dans les douleurs ») cesse désormais puisque les vierges renoncent à une fécondité charnelle. GNys. souligne d'autant plus fermement leur fécondité spirituelle, en transposant à leur sujet le vocabulaire dont on use pour désigner les maternités humaines.
6. Ce sont, d'après le texte même de *I Cor.* I, 30, des noms du Christ.

τε καὶ ἀπολύτρωσιν[e] ». Παντὶ γὰρ ἔξεστι μητέρα γενέσθαι
20 τοῦ ταῦτα ὄντος, καθώς φησί που ὁ κύριος[f], ὅτι « Ὁ τὸ θέλημά μου ποιῶν καὶ ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ μού ἐστιν. »

4. Τίνα οὖν χώραν ἔχει ἔτι ἐπὶ τῶν τοιούτων κυημάτων ὁ θάνατος ; Ὄντως « κατεπόθη ἐν ἐκείνοις τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς[a] », καὶ ἔοικεν εἰκών τις εἶναι τῆς « ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι[b] » μακαριότητος ὁ ἐν παρθενίᾳ βίος, πολλὰ φέρων ἐν
381 M. 5 ἑαυτῷ τῶν *δι' ἐλπίδος ἀποκειμένων*[c] ἀγαθῶν τὰ γνωρίσμα-
309 C. τα. Ἔξεστι δὲ ἐπιγνῶναι τὴν τῶν εἰρημένων ἀλήθειαν τὸν λόγον κατεξετάζοντας · πρῶτον μὲν γὰρ « τῇ ἁμαρτίᾳ καθάπαξ ἀποθανὼν ζῇ τὸ λοιπὸν τῷ θεῷ[d] », οὐκέτι « καρποφορῶν τῷ θανάτῳ[e] », καὶ ὅσον τὸ ἐφ' ἑαυτῷ συντέλειαν τῆς κατὰ
10 σάρκα ζωῆς ἐν ἑαυτῷ ποιήσας ἀναμένει λοιπὸν « τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τοῦ μεγάλου θεοῦ[f] », οὐδὲν διάστημα μεταξὺ ἑαυτοῦ καὶ τῆς παρουσίας τοῦ θεοῦ διὰ τῶν διὰ μέσου γενεῶν ἐργαζόμενος. Εἶτα τὸ ἐξαίρετον τῶν ἐν

19 τε : ὡσαύτως S || 21 μού² om. E,PF,BK,SΩ
4, 1 οὖν om. S || ἔτι om. C,Ω || 2 τὸ θνητὸν : ὁ θάνατος S || 4 ὁ ἐ. π. βίος om. S || 6 ἔξεστι : ἔστι PF || 6-7 ἔξεστι usque ad κατεξ. om. SΩ || 7 γὰρ : ὅτι B²,SΩ || 8 τὸ λοιπὸν om. Ω || 12 καὶ : τε καὶ S

e. I Cor. 1,30 f. Matth. 12,50. Mc 3,35
4 a. II Cor. 5,4 b. Éphés. 1,21 c. Cf. Col. 1,5
d. Rom. 6,10 e. Rom. 7,5 f. Tite 2,13

1. Cf. H. Crouzel, *Virginité et Mariage selon Origène*, Paris 1963, p. 126 : v. g. Origène, *Frag. 281 in Matth.*, 12, 46-50 déjà cité p. 268, note 3.
2. Cf. *In Cant.*, IV (*GN* 6, p. 115, 8 = *PG* 44, 841 C).
3. Les vierges jouent le rôle de prophètes, de témoins de l'éternité ; d'où, en cette page, les expressions : « image du siècle à venir » (lin. 3), « signes des biens que l'espérance tient en réserve » (5), « attente de la bienheureuse espérance » (10).

rédemption[e] ». A chacun il est en effet possible de devenir mère[1] de celui qui est tout cela, selon cette affirmation du Seigneur[f] quelque part : « Celui qui fait ma volonté[2] est mon frère, ma sœur, ma mère. »

La virginité image de la béatitude du siècle à venir

4. Quelle place occupe encore la mort dans des rejetons de cette espèce ? En ceux-là, « l'élément mortel a réellement été englouti par la vie[a] » et c'est bien, semble-t-il, une image[3] de la béatitude du « siècle à venir[b] » que la vie dans la virginité, puisqu'elle porte en elle-même, en grand nombre, les signes des biens
309 C. que l'espérance tient en réserve[c]. On peut reconnaître la vérité de mes propos en examinant à fond[4] mon raisonnement : et d'abord, « une fois pour toutes mort au péché, il vit désormais pour Dieu[d] », sans plus « fructifier pour la mort[e] », et, parce qu'il a mis un point final en lui-même, dans la mesure de son pouvoir, à la vie selon la chair, il attend désormais « la bienheureuse espérance et la manifestation du grand Dieu[f] », sans plus créer par des générations intermédiaires aucun intervalle[5] entre lui et l'avènement[6] de Dieu. Ensuite, il cueille même dans

4. On trouve chez GNys. de fréquents exemples du verbe κατεξετάζειν, très antérieurs à ceux que cite le *GEL* de Lidell-Scott : *De hom. op.*, XXVII (*PG* 44, 225 C) ; *C. Eun.*, I, 269.282.392 (*GN* 1, p. 105.109.141 = *PG* 45, 333 A.337 A.373 A) etc.
5. Le mariage, selon GNys., retarderait l'heure de la Parousie, puisqu'il assure la relève de l'humanité, de générations en générations. La virginité au contraire transcende le temps. Sur la notion de διάστημα chez les Stoïciens, chez Philon, cf. les *Indices* de Adler et de Leisegang ; chez GNys., *De Virg.* XIV, 1,18 et note . Cf. Leys, *L'image de Dieu*, p. 28, note 2 ; J.-F. Callahan, « Gregory of Nyssa and the psychological view of Time » dans *Atti del XII Congresso Intern. di Filosofia*, Venise 1958, t. XI, p. 59-66.
6. Attente de l'ἐπιφάνεια (lin. 11), de la παρουσία (12) de Dieu.

τῇ ἀναστάσει καλῶν καὶ ἐν τῷ παρόντι καρποῦται βίῳ · εἰ γὰρ ἰσάγγελος[g] ἡ ζωή, ἣ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρὰ τοῦ κυρίου τοῖς δικαίοις ἐπήγγελται, τῆς δὲ ἀγγελικῆς φύσεως ἴδιον τὸ ἀπηλλάχθαι τοῦ γάμου ἐστίν, ἤδη δέδεκται τὰ τῆς ἐπαγγελίας καλὰ « ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων[h] » ἀναμιγνύμενος καὶ τῷ ἀμολύντῳ τῆς ζωῆς τὴν καθαρότητα τῶν ἀσωμάτων μιμούμενος. Εἰ οὖν τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἡ παρθενία γίνεται πρόξενος, τίς μὲν λόγος ἐπαξίως τὴν χάριν ταύτην θαυμάσεται ; Τί δὲ ἄλλο τῶν τῆς ψυχῆς

14 τῇ ἀναστάσει : τῷ μέσῳ E || 15 ἡ om. E,S || μετὰ : κατὰ S || παρὰ om. B

g. Cf. Lc 20,36 h. Ps. 109, 3

1. Pour les vierges, le temps présent (14) anticipe sur l'état des êtres ressuscités (lin. 14.15) : importance du verbe cueillir (14), de καί (14) et de ἤδη (17).

2. Sur le thème de la « vie angélique », cf. II, 1, 12 ; II, 3, 3 ; IV, 8, 10 ; XXIII, 7, 47. Le mot ἰσάγγελος, emprunté à *Luc* 20, 36, réapparaît souvent chez GNys. : *De hom. op.*, XVII.XVIII (*PG* 44, 188 C. 189 C.196 A) ; *In Cant.*, I (*GN* 6, p. 30, 7 = *PG* 44, 777 A), etc. LAMPE, *PGL*, cite plusieurs textes de Clément d'Alex., Cyrille de Jér., Basile d'Ancyre, *De Virg.*, LXVIII (*PG* 30, 808 D : τὸν παρθενίας βίον ἰσάγγελον ἐντεῦθεν ἤδη διὰ βίου ἀσκεῖν). Quelques autres jalons : PHILON, *Sacrif.*, 5 (ἴσος ἀγγέλοις γεγονώς) ; CLÉMENT D'ALEX., *Extraits de Théodote*, XXII, 3 (*SC* 23, p. 100 = *GCS* 17, p. 114) ; ORIGÈNE, *Fragm. in Ephesios* cité par JÉRÔME dans *Apologia adv. libros Rufini*, I, 28 (*PL* 23, 419 d-420 A) ; MÉTHODE D'OLYMPE, *Banquet*, II, 7, 35 (*GCS* 27, p. 25,16 = *SC* 95, p. 87) ; ASTÉRIUS LE SOPHISTE, *Homilia* XII, 3 et *Fragmenta* (éd. Richard, p. 82, 26 ; 259, 23 ; 260, 4) ; DIDYME, *Sur Zacharie*, I, 234-236 (*SC* 83, p. 315). On lira avec profit E. PETERSON, *Le livre des Anges*, trad. de Cl. Champollion, Paris 1954 ; L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Paris 1950, p. 43-69 ; A. LAMY « Bios Angelikos », dans *Dieu vivant*, t. VII (1946), p. 59-77. J.-C. DIDIER a montré comment on s'est parfois éloigné de l'interprétation traditionnelle (participation à la fonction de louange éternelle des anges), pour glisser vers un certain

la vie présente[1] le meilleur des biens réservés à la résurrection : car si elle est égale à celle des anges[2-g], la vie promise aux justes par le Seigneur pour après la résurrection, et si le propre de la nature angélique est d'être délivré[3] du mariage, déjà il a reçu les biens de la promesse[4], mêlé « aux splendeurs des saints[h] », imitant par sa vie immaculée la pureté des êtres incorporels. Si donc la virginité devient la pourvoyeuse[5] de ces avantages et d'autres du même genre, quel discours exprimera dignement l'admiration que suscite cette grâce ? Quel autre des biens de l'âme

angélisme (art. « Angélisme ou perspectives eschatologiques ? », dans *MSR*, t. XI (1954), p. 31-48). On mesurera l'ampleur des déviations ultérieures en lisant ce beau texte d'HIPPOLYTE sur les saints, transformés en anges par la nourriture eucharistique : « Dès lors, les saints, pour avoir goûté du Pain de vie incorruptible et s'être abreuvés du breuvage immortel, (par là) constitués par le Verbe anges spirituels, de concert avec toute la création, spireront incessante bénédiction en glorifiant, d'une louange de tous points complète, le Père et le Fils et le Saint-Esprit » (*Sur les Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, éd. M. Brière, L. Mariès, et Ch. Mercier, dans *PO* XXVII, 1-2, 1954, p. 199). Cf. Y.-M.-J. CONGAR, « Église et Cité de Dieu, chez quelques auteurs cisterciens, à l'époque des Croisades », dans *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris 1959, p. 180, note 32.

3. Cf. titre du ch. XIII ; IV, 6, 9. Formules littéralement identiques dans BASILE (?), *Sermo Asceticus*, II (*PG* 31, 873 B 6-9) : πρὸς τὴν ἀσώματον πολιτείαν ἑαυτὸν μετέστησεν ὁ τὸν τῶν ἀγγέλων βίον ἑλόμενος · ἴδιον γὰρ τοῦτο τῆς ἀγγελικῆς ἐστι φύσεως τὸ ἀπηλλάχθαι τῆς γαμικῆς συζυγίας.

4. Doctrine toute semblable, sinon réminiscence, dans ce texte d'AMBROISE : « Et quid pluribus exsequar laudem castitatis (cf. GNys., lin. 21) ? Castitas etiam angelos fecit. Qui eam servavit, angelus est (cf. 16-20)... Virgo est, quae Deo nubit (cf. XV, 1, 6)... Nam de resurrectione quid dicam, cujus praemia jam tenetis (cf. XIV, 4, 17.18)? *In resurrectione autem neque nubunt, neque nubentur, sed erunt sicut angeli* (cf. lin. 15), inquit, *in caelo*. Quod nobis promittitur vobis praesto est, votorumque nostrorum usus apud vos » (*De Virginibus*, I, 8, 52 ; *CSLP*, p. 27 ; *PL* 16, 202 D).

5. Cf. πρόξενος : XX, 1, 10 ; XX, 3, 6.

ἀγαθῶν οὕτω φανήσεται μέγα καὶ τίμιον, ὡς τῷ μεγαλείῳ τοῦ χαρίσματος τούτου παρισωθῆναι διὰ συγκρίσεως ;

Κεφάλαιον ιε'

Ὅτι ἡ ἀληθὴς παρθενία ἐν παντὶ ἐπιτηδεύματι θεωρεῖται.

1. Ἀλλ' εἰ κατείληπται ἡμῖν ἡ ὑπερβολὴ τοῦ χαρίσματος, συνιδεῖν προσήκει καὶ τὸ ἀκόλουθον, ὅτι οὐχ ἁπλοῦν, ὡς ἄν τις οἰηθείη, τὸ κατόρθωμα τοῦτό ἐστιν, οὐδὲ μέχρι τῶν σωμάτων ἱστάμενον, ἀλλ' ἐπὶ πάντα διῆκον[a]
310 C. καὶ διαβαῖνον τῇ ἐπινοίᾳ, ὅσα κατορθώματα ψυχῆς ἐστι καὶ νομίζεται. Ἡ γὰρ τῷ ἀληθινῷ νυμφίῳ προσκολληθεῖσα διὰ παρθενίας ψυχή, οὐ μόνον τῶν σωματικῶν μολυσμάτων ἑαυτὴν ἀποστήσει, ἀλλ' ἐντεῦθεν μὲν ἄρξεται τῆς καθαρότητος, ἐπὶ πάντα δὲ ὁμοίως καὶ μετὰ τῆς ἴσης ἀσφαλείας πορεύσεται, μήπου τῆς καρδίας παρὰ τὸ δέον ἐπικλιθείσης εἰς πονηροῦ τινος κοινωνίαν μοιχικόν τι

23 οὕτω : αὐτῷ C || τῷ usque ad τούτου : τῇ τελειότητι ταύτῃ SΩ || μεγαλείῳ : μεγάλου P
Tit. || ὅτι usque ad θεωρεῖται : ὅτι ἐν πᾶσι τοῖς ἐπιτηδεύμασι θεωρεῖται ἡ ἀληθὴς παρθενία S || ἀληθὴς : ἀληθινὴ F
1, 1 ἡμῖν : ὑμῖν Ω || 3 τις οἰηθείη : τινες οἰηθεῖεν PF || 5 ἐπινοίᾳ : διανοίᾳ E,F || 6 νομίζεται : ὀνομάζεται B || 10 μήπου : δεδοικυῖα μήπου BKC,SΩ, Cavarnos || 11 ἐπικλιθείσης : κλιθείσης E || εἰς ... κοινωνίαν : κοινωνίᾳ S

1 a. Cf. Sag. 7,24

1. Cf. XVIII, 5, 6.17 ; XXIII, 1, 3 ; XXIII, 2, 14.37, etc. *In fratrem Bas.* (*PG* 46, 813 B 6. 817 C 1).

2. Cf. XVIII, 5, 3, et *Introd.*, Ch. IV, p. 147. Même formule dans le *Sermo Asceticus*, attribué à Basile (cf. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, p. 313). Non seulement le sens, mais certains mots rappellent le présent passage et le titre de ce chapitre : τινες οἴονται ἐν μόνῃ τῇ τοῦ σώματος φυλακῇ τὸ κατόρθωμα τῆς παρθενίας περισώζοντες (*PG* 31, 873 A). Οὐ γὰρ ἐν μόνῳ τῷ

paraîtra si grand, si précieux, qu'il puisse soutenir la comparaison avec la magnificence de cette grâce ?

Chapitre XV

La vraie virginité s'observe en toute occupation[1].

La virginité exerce son influence sur toutes les activités de l'âme

1. Mais si nous avons compris l'excellence de cette grâce, il faut aussi en voir en même temps la conséquence : ce n'est pas, à ce qu'on pourrait penser, une chose simple que cette perfection, ni
310 C. limitée aux seuls corps[2], mais elle pénètre[a] et inspire de son ingéniosité inventive tout ce qui est et passe pour être des perfections de l'âme. Attachée en effet par la virginité au véritable époux[3], non seulement l'âme s'écartera des souillures corporelles, mais elle commencera dès lors d'accéder à la pureté[4] et se portera vers toutes choses pareillement avec la même fermeté, de peur que son cœur inclinant peut-être contre son devoir à quelque participa-

φείσασθαι τῆς παιδοποιίας κατορθοῦται τὸ χάρισμα τῆς παρθενίας ἀλλ' ἅπας ὁ βίος καὶ ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἦθος παρθενεύειν ὀφείλει, διὰ παντὸς ἐπιτηδεύματος τοῦ ἀγάμου τὴν ἀφθορίαν ἐπιδεικνύμενος (*ibid.*, 872 B).

3. Sur le thème du mariage spirituel avec l'époux (νύμφιος) divin, cf. III, 8, 19 ; XVI, 2, 13 ; XX, 4, 41. Ici tout le vocabulaire des noces humaines κολλᾶσθαι, νύμφιος, μοιχικός, ὁμολογία, συμβιωτικός est transposé pour évoquer ces noces divines, les « vraies », dont les premières ne sont qu'un reflet. GNys. use de l'adjectif ἀληθινός, qui lui sert si souvent à opposer l'archétype et ses participations imparfaites, quand il parle de la lumière (X, 1, 19 ; XI, 4, 19), de la pureté (XI, 4, 31), du sacerdoce (XXIII, 7, 49), etc...

4. La pureté (καθαρότης) à laquelle commence d'accéder l'âme, désigne ici beaucoup plus qu'une exemption des fautes de la chair (« souillures corporelles » : lin. 7) ; elle exclut n'importe quelle faute morale (« quelque participation au mal » : 11), car tout péché devient une infidélité, un adultère (11 ; XVI, 1, 9 s.) contre l'époux céleste.

πάθος κατὰ τὸ μέρος ἐκεῖνο προσδέξηται. Οἷόν τι λέγω — πάλιν γὰρ τὸν λόγον ἐπαναλήψομαι — · ἡ τῷ κυρίῳ προσκολληθεῖσα ψυχὴ εἰς τὸ γενέσθαι πρὸς αὐτὸν ἓν πνεῦμα[b], καὶ καθάπερ ὁμολογίαν τινὰ συμβιωτικὴν καταθεμένη τὸ μόνον ἐκεῖνον « ἀγαπᾶν ἐξ ὅλης καρδίας τε καὶ δυνάμεως[c] », οὔτε τῇ πορνείᾳ προσκολληθήσεται[d], ἵνα μὴ γένηται σῶμα ἓν πρὸς αὐτήν, οὔτε ἄλλο τι τῶν ἀντικειμένων τῇ σωτηρίᾳ προσδέξεται, ὡς μιᾶς οὔσης ἐν ἅπασι τῆς τῶν μιασμάτων κοινότητος, καί, εἰ δι' ἑνός τινος μολυνθείη, μηκέτι τὸ ἄσπιλον ἔχειν ἐν ἑαυτῇ δυναμένη.

2. Ἔστι δὲ καὶ δι' ὑποδείγματος τεκμηριῶσαι τὸν λόγον. Ὥσπερ τὸ ἐν τῇ λίμνῃ ὕδωρ τέως μὲν λεῖόν ἐστι καὶ ἀκίνητον, εἰ μηδεμία τις τῶν ἔξωθεν ταραχὴ προσπεσοῦσα τὸ σταθερὸν τοῦ τόπου διακινήσειε, λίθου δέ ποθεν ἐμπεσόντος τῇ λίμνῃ ὅλον ἐν κύκλῳ συνεκλονήθη τῷ μερικῷ σάλῳ συγκυματούμενον — ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ βάρους εἰς τὸν βυθὸν καταδύεται, τῶν δὲ περὶ αὐτὸν κυμάτων κυκλοτερῶς

14 προσκ. : κολληθεῖσα PF, B,SΩ, || 15 καταθεμένη : μεταθ. Ω || 20 τινος om. S || 21 δυναμένη : δύναμιν P

2, 1 ὑποδείγματος : -των SΩ || 3-4 τὸ usque ad τόπου om. S || 4 ἐμπεσόντος : προσπ. PF || 5 τῇ λίμνῃ om. S || συνεκλονήθη : συνεκινήθη S συνεχύθη Ω || 5-6 μερικῷ σάλῳ συγκ. : μέρει SΩ || 6 ὁ μὲν γὰρ : καὶ ὁ μὲν SΩ, Cavarnos || τοῦ om. S

b. Cf. I Cor. 6,17 c. Deut. 6,5 d. Cf. I Cor. 6,16

1. Cf. *In Cant.*, I (*GN* 6, p. 25, 2 = *PG* 44, 772 D).

2. Les verbes κολλᾶσθαι et προσκολλᾶσθαι appartiennent au vocabulaire de Paul. On peut se demander toutefois si des Néoplatoniciens, lecteurs fervents du *Phédon* (82 e : « l'âme collée au corps »), n'employaient pas avec prédilection ces mots, tout particulièrement pour évoquer l'adhésion de l'âme à Dieu ?

tion au mal, elle n'accueille de ce côté une passion adultère. Voici ce que j'entends par là — je vais en effet revenir[1] sur cette idée — : l'âme qui s'est unie[2] au Seigneur pour devenir un seul esprit avec lui[b], et qui s'est engagée comme par un pacte de vie commune[3] à « l'aimer, lui seul, de tout son cœur et de toutes ses forces[c] », ne s'attachera pas à l'impudicité[d], de peur de devenir un seul corps avec elle, ni n'accueillera aucune autre des choses contraires au salut, car il n'y a qu'une souillure[4] commune à tous les vices, et l'âme serait-elle souillée par un seul, elle ne pourrait plus rien posséder en elle d'immaculé.

Connexion des vertus

2. On peut encore illustrer cette doctrine par un exemple[5]. De même que l'eau d'un étang reste unie et immobile tant qu'aucune perturbation ne vient du dehors troubler la stabilité du lieu, mais que, s'il y tombe de quelque part une pierre, toute l'eau en effet est troublée, l'agitation d'une partie gagnant l'ensemble par ondes circulaires — car la pierre emportée par son poids coule au fond, tandis qu'autour d'elle, sous l'influence des vagues qui s'éveillent les unes

3. Cf. III, 2, 8.

4. Cette connexion des vices, ou du moins cette unité profonde de la souillure qu'ils impriment en l'âme, est la réplique de la connexion des vertus.

5. Longue comparaison, assez recherchée, avec protase (ὥσπερ, lin. 2) et apodose (οὕτω : 11) dont les termes se répondent rigoureusement : eau unie, immobile et stable (λεῖον, ἀκίνητον, σταθερόν : lin. 2.4), âme sereine et tranquille (γαληναῖον, ἡσύχιον : 11) ; intrusion d'une pierre (προσπίπτειν, ἐμπίπτειν : 3.4) ou d'une seule passion (παρεμπίπτειν : 12) ; trouble partiel (μερικῷ, μέρους : lin. 5.13 ; εἷς : lin. 12.15.17) gagnant l'ensemble (ὅλον : lin. 5.12.19.21.22) de l'étang ou de l'âme. Noter les verbes en συν- qui suggèrent connexion, contagion, solidarité (συγκλονεῖν : 5 ; συγκυματοῦσθαι : 6 ; συνδιατίθεσθαι : 10.21 ; συνδιασείεσθαι : 13 ; συναλγεῖν : 22). Cf. comparaison semblable chez Basile d'Ancyre, *De Virg.*, XIV (*PG* 30, 700 C).

ἐν ἀλλήλοις ἐγειρομένων καὶ ἐπὶ τὰ ἄκρα τοῦ ὕδατος ὑπὸ
384 M. τῆς ἐν τῷ μέσῳ κινήσεως ἐξωθουμένων, πᾶσα ἐν κύκλῳ
10 περιτραχύνεται τῆς λίμνης ἡ ἐπιφάνεια συνδιατιθεμένη τῷ
311 C. βάθει — · οὕτω καὶ τὸ τῆς ψυχῆς γαληναῖον καὶ ἡσύχιον
δι' ἑνός τινος παρεμπεσόντος εἰς αὐτὴν πάθους ὅλον συν-
διεσείσθη καὶ τῆς τοῦ μέρους βλάβης ἐπήσθετο. Φασὶ
δὲ καὶ οἱ τὰ τοιαῦτα ἐξητακότες μὴ ἀπεσχίσθαι τὰς ἀρετὰς
15 ἀπ' ἀλλήλων μηδὲ δυνατὸν εἶναι μιᾶς τινος ἀρετῆς κατὰ
τὸν ἀκριβῆ περιδράξασθαι λόγον τὸν μὴ καὶ τῶν λοιπῶν
ἐφαψάμενον, ἀλλ' ᾧ ἂν παραγένηται μία τῶν ἀρετῶν
ἀναγκαίως ἐπακολουθεῖν καὶ τὰς ἄλλας. Οὐκοῦν ἐξ ἀντι-
στρόφου καὶ ἡ περί τι βλάβη τῶν ἐν ἡμῖν εἰς ὅλον τὸν κατ'
20 ἀρετὴν διατείνει βίον καὶ ὄντως, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος[a],
τοῖς μέλεσι τὸ ὅλον συνδιατίθεται, ἄν τε *πάσχῃ μέλος ἕν*,
συναλγοῦντος τοῦ παντός, ἄν τε καὶ *δοξάζηται*, τοῦ ὅλου
συγχαίροντος.

11 καὶ τὸ : καὶ ἐπὶ τῷ Ω || γαληναῖον : -νιαῖον Ω || ἡσύχιον : ἥσυχον E,S, Cav. || 12 τινος om. Ω || συνδιεσείσθη : διεσ. C συνεσ. Ω || 13 ἐπήσθετο : συνήσθετο SΩ, Cav. || 15 ἀπ' om. S || 21 μέλεσι : μέρεσι SΩ || 22 ἄν : ἐάν SΩ || καὶ om. E,Ω || τοῦ² om. E,PF,KC

2 a. Cf. I Cor. 12,26

1. Pittoresque étudié de la description : ondes concentriques qui vont se propageant (κυκλοτερῶς, ἐν κύκλῳ : lin. 7.9) ; verbes qui font image et qui sont d'ailleurs des hapax (συγκυματοῦσθαι, περιτραχύνεσθαι, συνδιασείεσθαι, lin. 6.10.12). Cf. autre description fameuse, celle de la bulle d'air qui vient crever à la surface de l'eau (*In Cant.*, XI : *GN* 6, p. 334, 9 ; *PG* 44, 1009 BC).

2. GNys. emploie souvent ἐπαισθάνεσθαι avec le génitif : v. g. *De Perf.* (*GN* 8, 1, p. 175, 11 = *PG* 46, 253 B) ; *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 386, 6 et 392, 1 = *PG* 46, 973 C.980 A).

3. Cf. *De Beat.*, IV (*PG* 44, 1241 C 14. 1244 A 2) : λόγος ἀρετῆς, δικαιοσύνης.

4. Sur le problème de la connexion des vertus, cf., en plus du texte cité dans la note précédente, *De Insi.* (*GN* 8, 1, p. 77, 15-78, 9). Joan. von Arnim a rassemblé de nombreux textes sur ce thème : *St.V.Fr.*, III, n° 295-304 : Mutua virtutum conjunctio. Philon,

les autres en cercles concentriques[1] et se voient repoussées jusqu'aux extrémités de l'eau par l'impulsion centrale, toute la surface de l'étang devient houleuse, agitée d'ondes circulaires, en accord avec ce qui se passe dans les profon-
311 C. deurs — ; de même la sérénité, la tranquillité de l'âme, a été complètement ébranlée par la chute en elle d'une seule passion et affectée[2] dans sa totalité par le dommage infligé à cette partie. Ils disent, ceux qui ont approfondi ces problèmes, que les vertus ne sont pas isolées les unes des autres et qu'il est impossible d'en saisir une, selon toute la rigueur de sa notion[3], sans atteindre aussi les autres, mais qu'une vertu entre-t-elle chez quelqu'un, nécessairement les autres suivent aussi[4]. Ainsi donc inversement, le dommage qui nous affecte en un point de notre vie intérieure s'étend à l'ensemble de la vie vertueuse, et, en réalité, comme dit l'Apôtre[a], le corps entier prend les dispositions des membres : si un membre souffre, le tout compatit, et si l'un est glorifié, l'ensemble se réjouit avec lui.

Ebr., 92 ; *Mos.*, II, 7 : ὁ μίαν ἔχων καὶ πάσας ἔχει. Jérôme, *Epist.* LXVI, 3, 1 : « Quattuor virtutes describunt Stoici, ita sibi invicem nexas et mutuo cohaerentes, ut, qui unam non habuerit omnibus careat : prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam » (*CSEL* 54, p. 649, 11). Ajoutons au dossier : Clément d'Alex., *Strom.*, II, XVIII. 80, 2 : « Les vertus s'accompagnent réciproquement » (*SC* 38, p. 97 = *GCS* 52, p. 154). Ephrem (?), *Sermo Asceticus* (J.-S. Assemani, t. I, Graece et latine, 61 BC) : « Comme un diadème royal ne saurait se tresser sans pierres précieuses de choix, avec des perles, ainsi la vertu unique (μονοειδής) ne peut subsister sans la beauté des vertus diverses... S'il manque une pierre ou une perle, il (le diadème) ne saurait briller sur la tête du Roi » (trad. I. Hausherr, dans *Penthos*, p. 49). Sur ce sermon, cf. D. Hemmerdinger-Iliadou, art. *Ephrem*, dans *DSpir.*, IV, 802. S. Thomas d'Aquin traite de ce problème et cite Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand : *Sum. Theol.*, Iª IIªᵉ, q. 65, art. 1. On voit, chez Philon, que si les vertus sont connexes, c'est que, plus profondément, elles s'apparentent à un genre unique : ἡ γενικὴ ἀρετή (*Leg.*, I, 59 et 63-65 ; *Cher.*, 5. 7. etc.).

Κεφάλαιον ις'

Ὅτι τὸ ὁπωσοῦν ἔξω γενέσθαι τῆς ἀρετῆς ἴσον κίνδυνον ἔχει.

1. Ἀλλὰ μυρίαι κατὰ τὸν βίον ἡμῶν αἱ πρὸς τὴν ἁμαρτίαν παρατροπαὶ καὶ πολυτρόπως αἱ γραφαὶ τὸ πλῆθος τοῦτο διασημαίνουσι· « Πολλοὶ γάρ », φησίν, « οἱ ἐκδιώκοντές με καὶ θλίβοντές με[a] », καὶ « Πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με ἀπὸ
5 ὕψους[b] », καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά. Τάχα τοίνυν κυρίως ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι πολλοὶ οἱ μοιχικῶς ἐπιβουλεύοντες πρὸς τὸ διαφθεῖραι « τὸν τίμιον τοῦτον ὡς ἀληθῶς γάμον καὶ τὴν ἀμίαντον κοίτην[c] »· εἰ δὲ χρὴ καὶ ὀνομαστὶ τοὺς μοιχοὺς τούτους ἀπαριθμήσασθαι, μοιχὸς ἡ ὀργή, μοιχὸς ἡ πλεονεξία,
10 μοιχὸς ὁ φθόνος, ἡ μνησικακία, ἡ ἔχθρα, ἡ βασκανία, τὸ
312 C. μῖσος· καὶ πάντα ὅσα παρὰ τοῦ ἀποστόλου[d] κατείληκται ὡς « ἀντικείμενα τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ » μοιχῶν ἐστιν ἀπαρίθμησις. Ὑποθώμεθα τοίνυν εἶναί τινα ἐν γυναιξὶν εὐπρεπῆ τε καὶ ἀξιέραστον καὶ διὰ τοῦτο βασιλεῖ πρὸς γάμον συναρμοσ-
15 θεῖσαν, ἐπιβουλεύεσθαι δὲ διὰ τὴν ὥραν ὑπὸ ἀκολάστων τινῶν. Οὐκοῦν ἡ τοιαύτη, ἕως μὲν ἂν πρὸς πάντας τοὺς ἐπὶ

Titulus || ἴσον κίνδυνον ἔχει : ἴσον ἔχ. τὸν κ. S
1, 4 καὶ θλ. με om. Ω || 5 τοιαῦτα om. PF || 6 εἰπεῖν om. Ω || 8 ὀνομαστὶ : τὸ ὀ. S || 11 καὶ om. SΩ || 16 πρὸς om. E || τοὺς om. Ω

1 a. Ps. 118,157 b. Ps. 55,3 c. Héb. 13,4 d. I Tim. 1,10

---

1. Le titre s'inspire de XVI, 2, 17.
2. Sur la notion de péché, conçu comme une déviation, un écart (παρατροπή), cf. VII, 1, 24 et 2, 16 ; XVI, 2, 16 ; XVIII, 5, 6 ; XXII, 1, 16. *De Prof. chr.* (*GN* 8, 1, p. 137, 21 = *PG* 46, 245 B) ; *Or. Cat.*, VIII, 14 (*PG* 45, 37 C) ; *De hom. op.*, XVII.XVIII (*PG* 44, 189 A. 192 D) ; *De or. Dom.*, IV (*PG* 44, 1161 A) ; *Epist. can.* (*PG* 45, 225 A).
3. Cf. lin. 15.21.
4. On voit comment, ici encore, GNys. applique à la virginité un verset de l'Écriture qui, dans l'intention de l'auteur, visait le mariage.

Chapitre XVI

De quelque manière qu'on sorte de la vertu, on court un égal danger[1].

Souiller son cœur par une seule passion, c'est commettre l'adultère

1. Mais innombrables sont, durant notre vie, les écarts[2] vers le péché, et de mille façons les Écritures nous signalent cette multitude. « Nombreux », dit le psalmiste, « sont ceux qui me poursuivent et m'oppriment[a] », et encore « nombreux sont ceux qui d'en haut combattent contre moi[b] », et beaucoup d'autres textes semblables. Eh bien, peut-être est-il possible de le dire au sens propre : nombreux sont ceux qui intriguent[3] avec des desseins adultères pour corrompre « ce qui est en toute vérité un mariage honorable[4] et un lit nuptial sans souillure[c] ». Et s'il faut même par leur nom énumérer ces adultères[5], adultère la colère, adultère la cupidité, adultère l'envie, la rancune, l'inimitié, le dénigrement,
312 C. la haine[6] ; et tous les vices qui sont catalogués par l'Apôtre[d] comme « contraires à la saine doctrine » sont une énumération d'adultères. Eh bien supposons qu'une femme, belle entre toutes et désirable, ait été pour ces qualités accordée en mariage à un roi, et qu'elle soit en butte aux intrigues de certains impudiques à cause de sa beauté, une telle femme donc, aussi longtemps qu'elle reste hostile à toutes

5. Tous les vices deviennent des adultères, la virginité chrétienne impliquant dans sa notion toute vertu morale (cf. *Introd.*, ch. IV, p. 147). Le *Sermo asceticus* de Basile (?) souligne aussi que la virginité ne consiste point dans la « seule garde du corps », mais qu'elle exclut toute disposition vicieuse (παθητικῆς διαθέσεως : ὀργή, φθόνος, μνησικακία etc. (*PG* 31, 873 A).
6. Catalogue de vices inspiré surtout par les textes pauliniens (pour ὀργή, πλεονεξία, φθόνος, ἔχθρα, cf. *Rom.* I, 29 ; *Col.* 3, 5-8 ; *Gal.* 5, 20-21), sans qu'apparaisse encore la systématisation d'Évagre le Pontique (cf. conférence de M. A. Guillaumont dans : *École Pratique des Hautes Études, IVe Section, Annuaire 1963-64*, p. 98 ; Annuaire 1964-65, p. 115).

διαφθορᾷ παρεδρεύοντας ἐχθρῶς ἔχῃ καὶ κατηγορῇ τούτων ἐπὶ τοῦ νομίμου ἀνδρός, σώφρων ἐστὶ καὶ πρὸς μόνον ἐκεῖνον τὸν νυμφίον ὁρᾷ καὶ οὐδεμίαν ἔχουσι χώραν κατ' αὐτῆς αἱ τῶν ἀκολάστων ἀπάται. Εἰ δέ τινι πρόσθοιτο τῶν ἐπιβουλευόντων, οὐκ ἐξαιρεῖται αὐτὴν τῆς τιμωρίας ἡ ἐπὶ τῶν λοιπῶν σωφροσύνη · ἀρκεῖ γὰρ εἰς κατάκρισιν καὶ τὸ δι' ἑνός τινος μιανθῆναι τὴν κοίτην. Οὕτω καὶ ἡ τῷ θεῷ ζῶσα ψυχὴ οὐδενὶ τῶν δι' ἀπάτης αὐτῇ προφαινομένων καλῶν ἐρασθήσεται · εἰ δὲ παρεδέξατο διά τινος πάθους τὸν μιασμὸν τῇ καρδίᾳ, ἔλυσε καὶ αὐτὴ τοῦ πνευματικοῦ γάμου τὰ δίκαια. Καὶ ὥς φησιν ἡ γραφὴ[e] « εἰς κακότεχνον ψυχὴν μὴ εἰσελεύσεσθαι σοφίαν », οὕτως ἔστιν ἀληθῶς εἰπεῖν μηδὲ εἰς θυμώδη καὶ βάσκανον ἢ ἄλλο τι ἔχουσαν τοιοῦτον ἐν ἑαυτῇ πλημμελὲς δυνατὸν εἶναι τὸν ἀγαθὸν νυμφίον εἰσοικισθῆναι.

2. Τίς γὰρ ἐπίνοια συναρμόσει τὸ τῇ φύσει ἀλλότριόν τε καὶ ἀκοινώνητον ; Ἄκουσον τοῦ ἀποστόλου[a] μηδεμίαν « κοινωνίαν εἶναι φωτὶ πρὸς σκότος » διδάσκοντος ἢ « δικαιο-

17 ἐχθρῶς : ἐχθρωδῶς C,SΩ, Cavarnos || ἔχῃ : ἔχει BKC || κατηγορῇ : -ρει P,BKC,Ω || 19 ἐκεῖνον om. E,SΩ || 19-20 κατ' αὐτῆς om. PF || 21 ἐξαιρεῖται : ἐξαρεῖται KC || 24 προφαινομένων : προσφερομένων E¹ προσφαινομένων Ω || 25 ἐρασθήσεται : ἀρεσθήσεται S, Cavarnos || παρεδέξατο : παραδέξαιτο BKC,SΩ, Cavarnos || 28 εἰσελεύσεσθαι : -εται Ω || 30 τοιοῦτον om. F || ἐν om. Ω

e. Sag. 1,4 **2** a. II Cor. 6,14

1. L'opposition entre τις (lin. 20.25), εἷς (23. Cf. titre du ch. XVII) et λοιποί (22) illustre toujours la même idée exprimée en XV, 1, 19 : « L'âme serait-elle souillée par un seul (vice), elle ne pourrait plus rien posséder en elle d'immaculé ».

2. Application de la comparaison : ὑποθώμεθα (lin. 13)...οὕτω. L'âme qui « vit pour Dieu » rappelle cette femme qui « n'a de regards que pour son seul époux » (19). Cf. parallélisme de mots et de situations : ἀπάτη (lin. 20.24) ; μιαίνεσθαι et μιασμός (23.26) ; céder à un seul pour commettre l'adultère (20.23) et souiller son cœur par une seule passion (25).

les assiduités de ces corrupteurs et qu'elle les dénonce à son mari légitime, elle est chaste, n'a de regards que pour ce seul époux, et les tromperies des impudiques ne trouvent pas accès près d'elle. Mais si elle cède à l'un de ces intrigants, la chasteté qu'elle garde par rapport aux autres ne la soustrait pas au châtiment, car il suffit pour sa condamnation que la couche conjugale ait été souillée par un seul[1]. Ainsi l'âme qui vit pour Dieu[2] ne s'éprendra[3] d'aucune des choses qui ont pour elle une trompeuse apparence de bien, et si elle a accepté de souiller son cœur par une passion, alors elle a rompu elle aussi les clauses de son mariage spirituel[4]. Et comme, selon l'expression de l'Écriture[e], « la sagesse n'entrera pas dans une âme fourbe », ainsi peut-on dire en toute vérité : l'époux excellent ne peut venir habiter dans une âme irascible, dénigrante[5], ou affectée de quelque autre défaut semblable.

Se tenir à l'écart de toute passion, pour appartenir au Seigneur

2. Qu'inventer pour accorder ensemble ce qui est étranger par nature[6] et sans point commun[7] ? Entends l'Apôtre[a] enseigner qu'il n'y a aucune « union entre la lumière et les ténèbres », ou

3. Nous ne connaissons pas d'autre exemple chez GNys. de ce futur ἀρεσθήσεται attesté par S à l'encontre de EPFBKCΩ : c'est pourquoi nous rétablissons la leçon ἐρασθήσεται, qui s'accorde parfaitement avec le contexte.

4. Cf. au sujet du πνευματικὸς γάμος : XX, 1, 10 ; 3, 3 ; 4, 7. 43. Une seule passion suffit à rompre ce mariage et à écarter l'Époux.

5. Cf. βασκανία (10). Copieux dossier dans LAMPE, *PGL*. Leisegang ignore ce mot : cf. pourtant PHILON, *Mos.*, I, 4 ; *Abr.*, 184.

6. Plusieurs expressions expriment cette incompatibilité : ἀλλότριος (lin. 1.8), ἀκοινώνητος (2), τῇ φύσει ἄμικτος (7), ἀνεπίδεκτος τῆς συνοικήσεως (8).

7. Mot fréquent chez PHILON : v. g. *Sobr.*, 67 : « Le bien n'a rien de commun par nature avec le mal. »

σύνῃ πρὸς ἀνομίαν » ἢ συνελόντι φάναι πάντα, ὅσα ἐστὶν ὁ
385 M. 5 κύριος κατὰ τὴν διαφορὰν τῶν ἐν αὐτῷ θεωρουμένων νοούμενός τε καὶ ὀνομαζόμενος, πρὸς πάντα τὰ ἐν κακίᾳ κατὰ
313 C. τὸ ἐναντίον νοούμενα. Εἰ οὖν ἀμήχανος τῶν τῇ φύσει ἀμίκτων ἡ κοινωνία, ἀλλοτρία πάντως καὶ ἀνεπίδεκτος τῆς τοῦ ἀγαθοῦ συνοικήσεως ἡ ὑπὸ κακίας τινὸς κατειλημμένη
10 ψυχή. Τί οὖν ἐκ τούτων μανθάνομεν ; τὸ δεῖν τὴν σώφρονα καὶ λελογισμένην παρθένον παντὸς πάθους κατὰ πάντα τρόπον τῆς ψυχῆς ἁπτομένου χωρίζεσθαι καὶ φυλάσσειν ἑαυτὴν ἁγνὴν τῷ νομίμως αὐτὴν ἁρμοσαμένῳ νυμφίῳ, « μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων[b] » · μία γάρ
15 ἐστιν *ὁδὸς εὐθεῖα στενή τε ὡς ἀληθῶς καὶ τεθλιμμένη*[c] καὶ τὰς ἐφ' ἑκάτερα παρατροπὰς οὐ παραδεχομένη, καὶ τὸ ὁπωσοῦν ταύτης ἔξω γενέσθαι ἴσον ἔχει τὸν τῆς ἀποπτώσεως κίνδυνον.

Κεφάλαιον ιζ'

Ὅτι ἀτελὴς εἰς τὸ ἀγαθὸν ὁ καὶ ἑνί τινι τῶν κατ' ἀρετὴν ἐλλείπων.

1. Εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχει, διορθωτέον ὡς οἷόν τε τῶν πολλῶν τὴν συνήθειαν · ὅσοι πρὸς μὲν τὰς αἰσχροτέρας τῶν ἡδονῶν ἰσχυρῶς ἀπομάχονται, ἄλλως δὲ τὴν ἡδονὴν ἐν

4 συνελόντι : -όντα PF || ὅσα : ὁ Ω || 5 θεωρουμένων : θ. ὀνομάτων PF || 10 τί οὖν om. PF || 13 νομίμως om. SΩ || 14 post τοιούτων incipit κεφ. · ὅτι ὁμοίως ἀτελὴς εἰς τὸ ἀγαθόν ἐστιν ὁ οἱωδήποτε μέρει κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐλλείπων S || 16 παρατροπὰς : τροπὰς C || παραδεχομένη : ἐπιδεχομένη SΩ, i. mg. E²
Titulus || ἑνί : ἐνί K ἔν C ἐπί PF || κατ'ἀρετὴν : ἀγαθῶν F
1, 1 δὴ : ἤδη Ω || 3-4 ἐν usque ad θηρεύουσι om. Ω

b. Éphés. 5,27 c. Cf. Matth. 7,14

1. Cf. XVI, 1, 31.
2. Cf. *In Cant.*, IX (*GN* 6, p. 287, 9 = *PG* 44, 973 B).
3. Les passions atteignent (ἅπτεσθαι) l'âme : XXIII, 2, 29.47.
4. Cf. XVI, 1, 18 : νόμιμος ἀνήρ.

entre « la justice et l'iniquité », ou, pour le dire en un mot, entre tout ce que nous concevons et nommons à propos du Seigneur, selon la diversité des points de vue considérés en lui, et tout ce que nous concevons à l'opposé dans le
313 C. vice. Si donc il est impossible d'unir des choses incompatibles par nature, l'âme saisie par un vice est absolument étrangère au bien et incapable de cohabiter[1] avec lui. Qu'apprenons-nous donc par là ? Que la vierge chaste et raisonnable[2] doit se tenir à l'écart de toute passion qui atteint[3] l'âme en quelque manière, et se garder pure pour l'époux qui se l'est unie légitimement[4], « elle qui n'a ni tache, ni ride[5], ni rien de tel[b] » : car il n'est qu'une route[6], droite, véritablement étroite et resserrée[c], qui n'admet pas les écarts d'aucun côté, et le fait d'en sortir, d'une manière et de l'autre, comporte un égal danger de chute.

Chapitre XVII

Il est imparfait relativement au bien celui qui manque ne fût-ce qu'à une seule des choses intéressant la vertu.

Ne point s'affranchir d'une passion pour devenir esclave d'une autre

1. S'il en est donc ainsi, il faut redresser autant que possible le comportement habituel de la plupart des gens : tous ceux qui combattent avec force contre les plaisirs honteux[7] et qui, par ailleurs,

5. Ici GNys. applique aux vierges un texte (*Éphés.* 5, 27) qui vise l'union du Christ et de l'Église, archétype du mariage.
6. Thème de la route étroite et resserrée (cf. *Matth.* 7, 14) : *De, inst. chr.* (*GN* 8, 1, p. 68, 9) ; *De paup. am.* (*PG* 46, 488 B) ; *V. Moysis, II*, 287 (*PG* 44, 420 A = *SC* 1 bis, p. 123).
7. Premier cas de défaillance hors de la voie droite : combattre un seul vice (v. g. l'impureté), mais courir après d'autres (plaisirs des honneurs ou du pouvoir). C'est l'illusion d'un serviteur qui s'imaginerait que la liberté consiste à changer (ἐναμείβειν, ἐναλλαγή : lin. 6) de possesseurs et de maîtres (κεκτημένοι : 6 ; κυριεύειν : 7.8.). Aussi longtemps qu'il reste sous la dépendance même d'un seul, il est esclave (δουλεία, δοῦλος : 5.7).

τιμαῖς καὶ φιλαρχίαις θηρεύουσι, παραπλήσιον ποιοῦντες
5 ὥσπερ ἂν εἴ τις οἰκέτης μὴ ὅπως ἔξω τῆς δουλείας γενήσεται
σπεύδοι, ἀλλ' ἐναμείβοι τοὺς κεκτημένους, τὴν ἐναλλαγὴν
τῶν κυριευόντων ἐλευθερίαν οἰόμενος — δοῦλοι γάρ εἰσιν
314 C. ἐπίσης πάντες, κἂν μὴ ὑπὸ τῶν αὐτῶν κυριεύωνται, ἕως
ἂν ὅλως ἐπικρατῇ τις αὐτῶν μετὰ δυναστείας ἀρχή —. Εἰσὶ
10 δὲ πάλιν οἱ τῇ πολλῇ πρὸς τὰς ἡδονὰς μάχῃ εὐκαταγώνιστοί
πως τῷ ἀντικειμένῳ πάθει γεγόνασι, καὶ ἐν τῇ ἐπιτεταμένῃ
τῆς ζωῆς ἀκριβείᾳ λύπαις καὶ παροξυσμοῖς καὶ μνησικακίαις
καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅσα πρὸς τὸ ἐναντίον τοῦ κατὰ
τὴν ἡδονὴν πάθους ἀντικαθέστηκεν, εὐκόλως τε ἁλίσκονται
15 καὶ δυσχερῶς διεκδύνουσι· τοῦτο δὲ γίνεται, ὅταν μὴ ὁ
λόγος ὁ κατ' ἀρετήν, ἀλλά τι πάθος τῆς κατὰ τὸν βίον
πορείας ἡγεμονεύῃ.

2. «Ἡ μὲν γὰρ ἐντολὴ τοῦ κυρίου σφόδρα τηλαυγής», καθώς φησιν ἡ γραφή, ὡς καὶ νηπίων «ὀφθαλμοὺς φωτίσαι[a]», μόνῳ «τῷ θεῷ προσκολλᾶσθαι ἀγαθὸν εἶναι[b]» λέγουσα. Ὁ δὲ θεὸς οὔτε λύπη ἐστὶν οὔτε ἡδονὴ οὔτε δειλία ἢ θράσος ἢ
5 φόβος ἢ ὀργὴ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον πάθος, ὃ τῆς ἀπαιδεύτου κυριεύει ψυχῆς, ἀλλ', ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος, *αὐτοσοφία καὶ*

5 εἴ om. Ω || οἰκέτης : οἰκ. ἐλευθερίας ἐπιθυμῶν KC,SΩ, Cavarnos || ἔξω om. Ω || 6 σπεύδοι : σπεύδῃ E,F,BKC σπεύδει P || ἐναμείβοι : -βων S || 7 κυριευόντων : κεκτημένων S || οἰόμενος : ποιούμενος C || 9 ὅλως om. C || μετὰ : καὶ μετὰ KC, Cavarnos || ἀρχή : ἄρχῃ KC, Cavarnos om. B

2, 1 σφόδρα om. E || καθώς φ. ἡ. γρ. om. SΩ || 2 φωτίσαι : -ζειν P || 4 οὔτε[1] : οὐδὲ Ω || 5 τοιοῦτον : -το S

2 a. Ps. 18,9. Cf. Ps. 18,8. Ps. 118,130 b. Ps. 72,28

1. Second cas : après s'être épuisé dans la lutte contre un vice, succomber au vice opposé : v. g. pour s'être trop tendu (ἐπιτεταμένῃ : lin. 11) contre l'ἡδονή, devenir la proie des « tristesses, irritations,

font la chasse au plaisir des honneurs et du pouvoir, ceux-là agissent à peu près comme un serviteur qui ne s'efforcerait point de sortir de son esclavage, mais changerait de possesseurs dans la pensée que la liberté consiste à passer d'un maître à un autre — car ils sont tous
314 C. également esclaves, même s'ils ne dépendent plus des mêmes maîtres, aussi longtemps qu'un pouvoir les domine entièrement avec une autorité absolue — ; il en est encore qui, du fait de leur rude combat contre les plaisirs[1], sont devenus pour la passion opposée des adversaires assez faciles à vaincre et qui, dans leur vie d'application tendue, se laissent prendre facilement par des tristesses, des irritations, des rancunes, et tout le reste qui se situe à l'opposé de la passion du plaisir, pour ne s'en libérer[2] qu'avec peine : cela arrive quand une passion et non la raison vertueuse dirige leur marche dans la vie.

C'est un aussi grand mal de pécher par défaut que par excès

2. « Ce précepte du Seigneur en effet brille très distinctement », comme dit l'Écriture, au point « d'éclairer même des yeux[a] » d'enfants, à savoir « qu'il est bon de s'attacher à Dieu seul[b] ». Or Dieu n'est point tristesse, ni plaisir, ni lâcheté, ni témérité, ni crainte, ni colère, ou quelque autre passion[3] semblable qui domine l'âme sans formation, mais, comme dit l'Apôtre, il est

rancunes ». Cf. Basile, *M. Ascet.*, *GR* XVI, 3 (*PG* 31, 960 BC). Noter l'insistance sur l'opposition entre les passions extrêmes : ἀντικείμενος (11), ἐναντίος (13), ἀντικαθιστάναι (14).

2. GNys. emploie volontiers la forme en -νω : ἐκδύνω (*C. Eun.*, 1, 47 ; *GN* 1, p. 38 = *PG* 45, 264 A) ; εἰσδύνω (*C. Eun.*, I, 103 ; *GN* 1, p. 57 = *PG* 45, 281 C) ; ἐνδύνω (*De Virg.*, XXIII, 3, 24).

3. Cf. p. 333, note 5 et Lampe, *PGL* : art. ἀπαθής. Dieu est essentiellement étranger aux passions. GNys., *De Beat.*, VI (*PG* 44, 1272 C : καθαρότης, ἀπάθεια καὶ κακοῦ παντὸς ἀλλοτρίωσις ἡ θεότης ἐστίν).

ἁγιασμός [c], ἀλήθειά τε καὶ χαρὰ καὶ εἰρήνη [d] καὶ ὅσα τοιαῦτα. Πῶς οὖν ἔστι τῷ ταῦτα ὄντι προσκολληθῆναι τὸν ὑπὸ τῶν ἐναντίων κρατούμενον ; Ἢ πῶς οὐκ ἄλογον τὸν ἔν τινι
10 τῶν παθῶν ὅπως μὴ ὑπαχθῇ σπουδάζοντα ἀρετὴν νομίζειν τὸ ἀντικείμενον ; οἷον ἡδονὴν μὲν φεύγοντα λύπῃ κατέχεσθαι, τὸ δὲ θρασὺ καὶ προπετὲς διακλίνοντα δειλίᾳ ταπεινοῦν τὴν ψυχήν, ἢ θυμοῖς ἀνάλωτον μένειν ἐσπουδακότα κατεπτηχέναι τῷ φόβῳ. Τί γὰρ διαφέρει οὕτως
15 ἢ ἄλλως τῆς ἀρετῆς ἐκπεσεῖν, μᾶλλον δὲ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ
388 M. ἔξω γενέσθαι, ὅς ἐστιν ἡ παντελὴς ἀρετή ; Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν

9 τὸν : om. Ω τὸν τῷ S || 10 ὑπαχθῇ : -θείη E,SΩ || 11 φεύγοντα : φυγόντα S || 12 διακλίνοντα : ἐκκλ. KC || 13 ταπεινοῦν :ταπεινοῦντα K

c. Cf. I Cor. 1,30 d. Cf. Rom. 14,17. Gal. 5,22

---

1. Ici (à la différence de XIV, 3, 18), GNys. retouche le texte de *I Cor.* 1, 30 en substituant αὐτοσοφία à σοφία. Aux références données par LAMPE *(PGL)*, qui cite Origène, Athanase, Eusèbe de Cés. et le présent passage, ajoutons *In Cant.*, I (*GN* 6, p. 36, 7 = *PG* 44, 781 B : « La Sagesse en soi, la Justice en soi, la Vérité en soi ») ; *Or. Cat.*, XV, 6 (*PG* 45, 49 A). Le mot apparaît chez des écrivains profanes de l'époque : v. g. THEMISTIOS, *Orationes*, VI (73 a ; Dindorf, p. 86). Sur ces mots en αὐτο-, cf. A. ORBE, *Hacia la primera Teologia de la Procesion del Verbo, Est. Valent.*, I, 1, Rome 1958, p. 419 s.

2. Il existe une opposition absolue entre Vertu et Passion : aucune union possible entre la Divinité qui est étrangère aux passions, qui s'identifie avec la Vertu, et un homme dominé par celles-là.

3. Tout ce passage est inspiré par la théorie aristotélicienne du juste milieu des vertus, situées entre des vices opposés. GNys. a déjà déploré l'infortune de ceux qui, après s'être épuisés dans la lutte contre un vice, se laissent vaincre par son contraire (XVII, 1, 10 s.) ; reprenant la liste des passions, dont il vient de dire qu'elles ne sont point en Dieu (lin. 4), il montre comment elles s'écartent de la vertu, par excès ou par défaut : le résultat étant aussi pernicieux dans un cas comme dans l'autre, puisqu'on se rend étranger à Dieu, la Vertu parfaite.

4. Couple plaisir-tristesse : cf. ἡδονή (XVII, 1, 10.14 et 2,4.11), λύπη (XVII, 1, 12 et 2,4.11). En VII, 2, 15 s., GNys. décrivait l'itinéraire inverse de ceux qui, par manque de vigueur et de tension dans l'effort (τόνος : VII, 2, 17 ; cf. ἐπιτείνειν : XVII, 1, 11), deviennent des adversaires faciles à vaincre (εὐκαταγώνιστοι : VII, 2, 17 et XVII, 1, 10) pour les voluptés. Cette correspondance permet de supposer que les esprits chagrins visés au ch. XVII (1, 10 et 2, 11), sujets aux tristesses, irritations et rancunes, pour la tension qu'ils apportent à lutter contre les plaisirs, sont peut-être les Encratites dénoncés en VII, 2, 20, qui pèchent par excès contre la chasteté.

la sagesse en soi[1] et la sanctification [c], la vérité, la joie, la paix [d] et ce qui leur ressemble. Comment donc pourrait-il s'attacher à celui qui est tout cela, l'homme que dominent les passions contraires[2] ? Comment sans déraison celui qui s'efforce de ne point s'asservir à aucune de ces passions estimerait-il vertu la passion opposée[3] ? Par exemple, pour qui fuit le plaisir[4], être envahi par la tristesse ; pour qui se détourne de la témérité et de la précipitation, avilir son âme par la lâcheté[5] ; ou pour qui s'efforce de demeurer inaccessible aux emportements, rester blotti dans la crainte[6]. Qu'importe en effet si c'est d'une façon ou d'une autre qu'on déchoit[7] de la vertu, ou plutôt qu'on se met hors de Dieu, la vertu accomplie[8] ? Et en effet dans le cas

5. Couple Témérité-Lâcheté : cf. lin. 4. ARISTOTE (*Eth. Nic.*, III, 10 ; 1115 b 29) décrit avec beaucoup de précisions ces sortes de démesure (usage constant du verbe ὑπερβάλλειν, comme ici GNys. : lin. 18), y joignant pour les Celtes des notations dépourvues d'aménité ! Cf. aussi p. 353, notes 5.6.

6. Couple Emportement-Crainte. Cf. lin. 5 où ὀργή annonce θυμοί.

7. Cf. ὑπερπίπτειν (VII, 2, 21) ; ἀπόπτωσις (XVI, 2, 17).

8. Cf. *Or. Cat.*, XV, 7 (*PG* 45, 49 A ; Méridier p. 83) : « Si donc la véritable (ἀληθής) vertu, c'est Dieu ». GNys. emploie ailleurs la formule παντελὴς ἀρετή : *In Cant.*, I (*GN* 6, p. 36, 5 = *PG* 44, 781 B) ; *V. Moysis*, Préf., 7 (*PG* 44, 301 A = *SC* 1 bis, p. 3 : « la vertu parfaite »). On la trouve déjà chez ARISTOTE (*Éth. Nic.*, IV, 7-8 ; 1124 a 8. 29) appliquée à la μεγαλοψυχία, chez CLÉMENT D'ALEX. (*Strom.*, VII, III. 17, 3 ; *GCS* 17, p. 13) appliquée à la justice.

τοῦ σώματος ἀρρωστημάτων οὐκ ἂν διαφέρειν τὸ κακόν τις εἴποι δι' ὑπερβαλλούσης ἐνδείας ἢ ἀπὸ πλησμονῆς
315 C. ἀμέτρου διαφθαρῆναι, εἰς τὸ αὐτὸ πέρας τῆς ἀμετρίας
20 ἐν ἑκατέροις ληγούσης. Οὐκοῦν καὶ ὁ τῆς κατὰ ψυχὴν ζωῆς τε καὶ ὑγείας ἐπιμελούμενος ἐπὶ τοῦ μέσου τῆς ἀπαθείας ἑαυτὸν τηρήσει, ἀμιγὴς καὶ ἀμέτοχος διαμένων τῆς ἑκατέρωθεν τῇ ἀρετῇ παρακειμένης ἐναντιότητος. Οὐκ ἐμὸς ὁ λόγος, ἀλλ' αὐτῆς τῆς θείας φωνῆς· τὸ δόγμα φανερῶς γὰρ
25 τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας ἔστιν ἀκοῦσαι, ἐν οἷς διδάσκει τοὺς μαθητάς, *ὡς ἄρνας λύκοις*[e] συναναστρεφομένους, μὴ *περιστερὰς*[e] εἶναι μόνον, ἀλλ' ἔχειν τι καὶ τοῦ *ὄφεως*[e] ἐν τῷ ἤθει. Τοῦτο δέ ἐστι μὴ τὸ κατὰ τὴν ἁπλότητα δοκοῦν ἐπαινετὸν ἐν ἀνθρώποις εἰς ἄκρον ἐπιτηδεύειν, ὡς τῇ
30 ἐσχάτῃ ἀνοίᾳ τῆς τοιαύτης ἕξεως πλησιαζούσης· μηδ' αὖ πάλιν τὴν ἐπαινουμένην ὑπὸ τῶν πολλῶν δεινότητα καὶ πανουργίαν ἀμιγῆ τῶν ἐναντίων καὶ ἄκρατον ἀρετὴν νομίζειν· ἐκ δὲ τῆς δοκούσης ἐναντιότητος μίαν τινὰ συγκεκραμένην ἤθους κατάστασιν ἀπεργάζεσθαι, τῆς μὲν

17 ἂν : οὖν Ω || 18 δι' : ἢ δι' E,PF || 20 ἐν : τῆς ἐν BK om. PF || τῆς om. S || 21 τε om. S || ὑγείας : ὑγιείας S || ἐπιμελούμενος : -λόμενος E,Ω || 25 ἔστιν ἀκοῦσαι : τοῦτό ἐστιν SΩ || 28 μὴ τὸ corr. : τὸ μὴ E,PF,BKC τὸ μὴ τὸ P^2, *Ambros.* q 14 *sup.*, Cav. τὸ μήτε S τὸ μηδὲ Ω || κατὰ om. K,SΩ || 29 ἐπαινετὸν om. S || ἐν om. Ω || 30 μηδ' : μήτε S || 31 αὖ πάλιν om. SΩ || τὴν om. E || 32 ἀρετὴν : τὴν ἀ. Ω

e. Lc 10,3. Matth. 10,16

1. Cf. XVI, 2, 16 ; XVII, 2, 20.36.22.

2. Cf. XIII, titre.

3. Les deux adjectifs (ἀμιγής, ἀμέτοχος) par lesquels GNys. proscrit tout mélange, toute participation avec les passions situées de part et d'autre de la vertu, sont les mêmes dont il usait (XIII, 1, 26) pour désigner le Bien dans sa pureté, tel qu'Adam devait primitivement le cueillir.

4. Exégèse analogue dans *V. Moysis*, II, 289 (*PG* 44, 420 B = *SC* 1 bis, p. 124). On pourrait croire, à première lecture, que GNys. se

des infirmités corporelles, le mal est le même — personne ne dirait le contraire —, que la santé ait été ruinée par privation excessive ou satiété exagérée, puisque de part et
315 C. d'autre[1] le manque de mesure aboutit au même résultat. Celui donc qui prend soin[2] de la vie et de la santé de son âme se gardera dans le juste milieu de l'impassibilité, en demeurant indemne de tout mélange et de toute participation[3] avec les passions contraires, juxtaposées de part et d'autre de la vertu. Ce n'est pas une affirmation personnelle, mais celle de la parole divine elle-même : c'est la doctrine que manifestement on peut entendre le Seigneur enseigner à ses disciples vivant comme des brebis avec des loups[e] lorsqu'il leur apprend à ne pas être seulement des colombes[e], mais à posséder aussi dans leurs cœurs quelque chose du serpent[e-4]. Cela consiste à ne pas pratiquer à l'extrême ce que loue le public au nom de la simplicité, parce qu'un tel comportement approcherait de la dernière sottise ; ni non plus d'ailleurs à tenir l'habileté et l'adresse, encore qu'elles soient louées de la foule, pour une vertu pure et sans mélange d'éléments opposés ; mais à constituer, en partant de l'opposition apparente de ces tendances, un alliage qui soit un habitus moral unique,

contredit. Il vient d'affirmer que la vertu, située entre deux passions, restait hétérogène à l'une et à l'autre (ἀμιγὴς καὶ ἀμέτοχος : lin. 22) ; or il conseille ici d'emprunter quelque chose à la colombe et au serpent, de constituer un alliage (συγκεκραμένον : 37) de leurs qualités respectives. Remarquons d'abord que ni la simplicité (ἁπλότης), ni l'habileté (δεινότης) ou l'adresse (πανουργία) ne sont présentées avec une note péjorative, comme des passions. Ce sont des valeurs ambiguës : l'habileté ne peut être tenue pour une vertu pure et sans mélange (ἀμιγής) d'éléments opposés (32) ; il en faudra donc retrancher ce qui s'y mêle de « sagesse perverse » (35) ; la simplicité, qu'évoque la candeur de la colombe (38), pratiquée à l'extrême, approcherait de la sottise (30). Il ne s'agit donc point ici de se façonner une vertu en empruntant quelque bien égaré dans les passions mauvaises qui s'y opposent, mais de purifier les qualités voisines (v. g. habileté et simplicité) d'éléments étrangers, pour constituer à partir de là une vertu.

35 τὸ ἀνόητον, τῆς δὲ τὸ ἐν πονηρίᾳ σοφὸν περικόψαντας, ὡς ἐξ ἑκατέρων ἓν ἀποτελεσθῆναι καλὸν ἐπιτήδευμα ἁπλότητι γνώμης καὶ ἀγχινοίᾳ συγκεκραμένον. « Γίνεσθε γάρ », φησί[f], « φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί. »

Κεφάλαιον ιη'

Ὅτι χρὴ πάσας τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις πρὸς ἀρετὴν βλέπειν.

1. Οὐκοῦν ὅπερ ἐνταῦθα εἴρηται παρὰ τοῦ κυρίου, κοινὸν ἔστω δόγμα τοῦ βίου παντός, καὶ μάλιστα ἐπὶ τῶν διὰ
316 C. παρθενίας τῷ θεῷ προσιόντων, τὸ μὴ πρὸς ἕν τι κατόρθωμα βλέποντας τῶν ἐναντίων ἀφυλάκτως ἔχειν, ἀλλὰ
5 πανταχόθεν ἑαυτοῖς τὸ ἀγαθὸν ἐξευρίσκειν, ὡς ἂν διὰ πάντων τὸ ἀσφαλὲς ὑπάρχοι τῷ βίῳ. Οὐδὲ γὰρ στρατιώτης μέρη τινὰ τοῖς ὅπλοις φραξάμενος γυμνῷ κινδυνεύει τῷ λοιπῷ σώματι. Τί γὰρ κέρδος αὐτῷ τῆς ἐπὶ μέρους ὁπλίσεως, εἰ κατὰ τῶν γυμνῶν τὴν καιρίαν δέξεται ; Τίς δ'

36 ἐπιτήδευμα : ἀποτέλεσμα F || 37 ἀγχινοίᾳ : ἀγχινοίας E ἀγνοίᾳ Ω
Titulus ιη' : ις' S || ὅτι usque ad βλέπειν : ὅτι οὐδὲν ὀνίνησι τὸν μὴ διὰ πάντων τὴν ἀρετὴν ἀσκοῦντα ἕν τι μόνον τῶν ἀγαθῶν κατορθούμενον S
1, 2 τοῦ βίου om. PF || 4 βλέποντας : βλέπειν Ω || 5 ἐξευρίσκειν : ἐργάζεσθαι S ἐρανίζεσθαι Ω || 5-6 ὡς usque ad βίῳ om. SΩ || 8 κέρδος : κέρδους S || 9 τὴν om. Ω || δέξεται : δέξηται E,P,B δέξαιτο SΩ, Cavarnos

f. Matth. 10,16

1. Cf. G. André « La vertu de simplicité chez les Pères Apostoliques », dans *Rec.SR*, t. XI (1921), p. 306-327 ; C. Spicq, « La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament » dans *RSPh*, t. XXII (1933), p. 5-26 ; O. Hiltbrunner, *Latina graeca. Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechischen Vorbilden*, Berne 1958, p. 85-105 ; J. Leclercq,

en retranchant ici la sottise et là une sagesse perverse, de façon à obtenir à partir de l'une et l'autre tendance une activité vertueuse unique, alliage de simplicité[1] d'intention et de finesse d'esprit, car le Seigneur[f] a dit : « Devenez rusés comme les serpents et candides comme les colombes. »

Chapitre XVIII

Il faut que toutes les puissances de l'âme regardent[2] vers la vertu.

Que la vie entière réponde à l'idéal de la virginité

1. Que ces paroles du Seigneur soient donc pour tous une commune doctrine de vie, et surtout pour ceux qui s'approchent de Dieu par la
316 C. virginité : qu'en regardant vers une action vertueuse, ils ne négligent pas de se garder des défauts contraires, mais cherchent à découvrir partout ce qui est bon pour eux, afin de mettre leur vie en sécurité sous tous rapports[3]. En effet un soldat, qui protège avec des armes certaines parties de son corps, ne s'expose pas au danger en laissant le reste à nu. Que lui sert de porter une armure sur une partie du corps, s'il vient à recevoir une blessure mortelle

« Sancta simplicitas », dans *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, t. XXII (1960), p. 138-148 et « Études sur le vocabulaire monastique du Moyen-âge », dans *Studia Anselmiana*, t. XLVIII (1961, p. 31-33).

2. Cf. XII, 3, 42.

3. L'application à une vertu ne doit pas distraire de l'ensemble de la vie vertueuse : c'est ce qu'illustrent les trois exemples suivants : celui d'un soldat qui protégerait au combat certains de ses membres, sans se soucier du reste (μέρη τινά : lin. 7 ; ἐπὶ μέρους : 8 ; λοιπῷ σώματι : 8) ; celui d'un homme qui perdrait toute sa beauté pour une seule blessure grave ; celui d'une construction arrêtée aux fondations, voire à la première pierre. L'antithèse fréquente des mots εἷς (lin. 3. 19.20), τις (7.10) et πανταχόθεν (5), πᾶς (titre du ch. ; lin. 6.17.19.29) renforce la démonstration.

ἂν εὔμορφον ὀνομάσειεν ἐκεῖνον, ᾧ τῶν εἰς εὐμορφίαν τι συντελούντων ἔκ τινος συμφορᾶς περικέκοπται ; Ἡ γὰρ περὶ τὸ λεῖπον αἰσχύνη καὶ τὴν τοῦ ὑγιαίνοντος χάριν διελυμήνατο. Εἰ δὲ καταγέλαστός ἐστι, καθώς φησί που τὸ εὐαγγέλιον[a], ὁ ἐγχειρήσας μὲν τῇ τοῦ *πύργου οἰκοδομῇ*, ἐν *θεμελίοις* δὲ τὴν ἑαυτοῦ σπουδὴν στήσας καὶ τοῦ τέλους οὐκ ἐφικόμενος, τί ἄλλο ἐκ τῆς παραβολῆς ταύτης μανθάνομεν ἢ τὸ πάσης ὑψηλῆς προθέσεως ἐπὶ τὸ πέρας φθάνειν ἐσπουδακέναι, ταῖς ποικίλαις τῶν ἐντολῶν ἐποικοδομαῖς τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ τελειοῦντας ; Οὔτε γὰρ λίθος εἷς ἡ πᾶσα τοῦ πύργου οἰκοδομή ἐστιν οὔτε ἐντολὴ μία πρὸς τὸ ἐπιζητούμενον μέτρον ἄγει τὴν τῆς ψυχῆς τελειότητα, ἀλλὰ καὶ τὸν θεμέλιον ὑποβεβλῆσθαι δεῖ πάντως καί,
389 M. καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος[b], « τὴν ἐκ χρυσίου καὶ λίθων τιμίων οἰκοδομὴν ἐπιθέσθαι ». Οὕτω γὰρ τὰ ἔργα τῶν ἐντολῶν ὀνομάζεται κατὰ τὸν εἰπόντα προφήτην[c] ὅτι « Ἠγάπησα τὰς ἐντολάς σου ὑπὲρ χρυσίον καὶ λίθον τίμιον

10 ἐκεῖνον : ἐκεῖνο S || ᾧ om. PF,BKC || τι om. P¹F,BKC || 11 περικέκοπται : εἰ π. E,PF,BKC || 14 ἐγχειρήσας : -ρίσας E,F || τῇ ... οἰκοδομῇ : τὴν ... οἰκοδομήν E, Cav. τῆς ... κατασκευῆς S τῇ ... κατασκευῇ Ω || 17 φθάνειν : ἐλθεῖν PF || 18 ἐποικοδομαῖς : οἰκοδομαῖς S -μίαις Ω || 19 τελειοῦντας : τελοῦντας S || γὰρ om. Ω || 22 δεῖ πάντως : διὰ παντὸς PF,B || καὶ² om. Ω || 23 χρυσίου : χρυσοῦ SΩ || 24 ἐπιθέσθαι : ἐπιτίθεσθαι E,C,Ω

1 a. Lc 14,28-30 b. I Cor. 3,12 c. Ps. 118, 127. Ps. 18,11

1. Cf. XXIII, 7, 15.

2. Passage qui éclaire bien les procédés exégétiques de GNys. La clef du développement est donnée en lin. 27.29 : le fondement de la vie vertueuse est la virginité ; bâtir sur ce fondement toutes les œuvres de la vertu. D'où les thèmes antithétiques : θεμέλιος (lin. 15. 22.27), avec les verbes correspondants ὑποβάλλεσθαι, ὑποκεῖσθαι

là où il est nu ? Et qui appellerait beau l'homme à qui serait retranché, dans quelque accident malheureux, un des éléments qui concourent à sa beauté ? La honte de ce qui lui manque gâterait même le charme de la partie saine. S'il est ridicule, comme dit quelque part l'Évangile[a], celui qui a entrepris[1] de construire une tour et qui a limité ses efforts aux fondations sans parvenir à l'achever, que nous apprend cette parabole, sinon à nous efforcer de mener à son terme tout projet d'ordre élevé, en achevant l'œuvre de Dieu par les constructions[2] variées des commandements[3] ? C'est qu'une pierre ne suffit pas à la construction de la tour, un seul commandement ne conduit pas la perfection[4] de l'âme à la mesure cherchée, mais il faut, bien sûr, jeter le fondement et, comme dit l'Apôtre[b], « poser dessus la construction faite d'or et de pierres précieuses ». Ainsi le prophète[c] nomme-t-il les œuvres des commandements, lorsqu'il dit : « J'ai aimé tes commandements plus que l'or et les pierres précieuses de grand prix. »

(22.27) d'une part, et οἰκοδομή (lin. 14.20.24), ἐποικοδομή (18), ἐπιτίθεσθαι (24) d'autre part.

3. Suivre, dans leur glissement de l'une à l'autre, ces formules équivalentes ; constructions des commandements (τῶν ἐντολῶν ἐποικοδομαί : lin. 18), œuvres des commandements (ἔργα τῶν ἐντολῶν : 24), œuvres de la vertu (ἔργα τῆς ἀρετῆς : 29). La comparaison de la construction sert de cadre ; le parallélisme est poursuivi jusque dans le détail (une pierre, un commandement : 19.20) ; des versets bibliques servent de lien, assez factice, en ces associations : v. g. la parabole de la tour inachevée évoque les superstructures qu'il faut ajouter aux fondements ; mais celles-ci appellent le verset de *I Cor.* 3, 12 : Jésus-Christ, le fondement sur lequel on bâtit avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses ou de la paille. GNys. ne retient que ce qui s'accorde avec son propos. Déjà une nouvelle association s'amorce : l'or et les pierres précieuses éveillent en sa mémoire le *Ps.* 118, 127. Malgré ces sinuosités apparemment capricieuses, la pensée de fond reste cohérente : une vertu ne suffit pas dans la vie vertueuse, fût-ce la vertu fondamentale de virginité ; il faut pratiquer tous les commandements, bâtir sur elle toutes les œuvres de la vertu.

4. Cf. XVIII, 5, 1 ; XXIII, 3, 12.

πολύν ». Ὑποκείσθω τοίνυν ἀντὶ θεμελίου τινὸς τῷ κατ'
317 C. ἀρετὴν βίῳ ἡ περὶ τὴν παρθενίαν σπουδή, ἐποικοδομείσθω
δὲ τῷ θεμελίῳ τούτῳ πάντα τὰ ἔργα τῆς ἀρετῆς. Εἰ γὰρ
30 καὶ σφόδρα τοῦτο τίμιον καὶ θεοπρεπὲς εἶναι πιστεύε-
ται, ὥσπερ οὖν καὶ ἔστι καὶ πεπίστευται, ἀλλ' εἰ μὴ καὶ
ὅλος ὁ βίος τούτῳ συμβαίνοι τῷ κατορθώματι, ἐπιμολύ-
νοιτο δὲ τῇ λοιπῇ τῆς ψυχῆς ἀταξίᾳ, τοῦτο ἐκεῖνό ἐστι
« τὸ ἐνώτιον τὸ ἐν τῇ ῥινὶ τῆς ὑὸς[d] » ἢ *ὁ μαργαρίτης ὁ ἐν τοῖς*
35 *ποσὶ τῶν χοίρων καταπατούμενος*[e]. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων
τοσαῦτα.

2. Εἰ δέ τις παρ' οὐδὲν ποιεῖται τὸ μὴ συνηρμόσθαι
τινὶ διὰ τῶν καταλλήλων τὸν βίον, τὰ ἐν τῷ οἴκῳ ἑαυτοῦ
θεασάμενος παιδευθήτω περὶ τοῦ δόγματος. Δοκεῖ γάρ μοι,
καθάπερ ἐπὶ τῆς ἰδίας οἰκήσεως ὁ τοῦ οἴκου δεσπότης οὐ
5 καταδέξεται ἀπρεπῆ καὶ ἀσχήμονα τὰ ἐν τῇ οἰκίᾳ βλέπειν,
ἢ κλίνην ἀνατετραμμένην ἢ πλήρη κόπρου τὴν τράπεζαν
ἢ τὰ μὲν *τίμια τῶν σκευῶν*[a] ἐν ῥυπαροῖς τισι τόποις ἀπερ-
ριμμένα, ὅσα δὲ *πρὸς τὰς ἀτιμοτέρας*[a] ὑπηρεσίας ἐστίν, ἐν
ὀφθαλμοῖς προκείμενα τῶν εἰσιόντων, ἀλλὰ πάντα εὐσχη-
10 μόνως καὶ κατὰ τάξιν τὴν πρέπουσαν διαθεὶς καὶ ἑκάστῳ τὴν
ἁρμόζουσαν ἀποδοὺς χώραν, θαρρῶν δέχεται τοὺς ἐπι-

31 ὥσπερ usque ad πεπίστ. om. E,Ω || 34 ὑὸς : υἱὸς PF,Ω || ὁ[a] om. Ω || 35 inscript. ὅτι χρὴ πάσας τῆς ψυχῆς τὰς δυνάμεις πρὸς ἀρετὴν βλέπειν ante ἀλλὰ coll. S

2, 4 οἰκήσεως : οἰκίας C || 5 καταδέξεται : καταδέξηται E ἀνέξεται PF ἀνέξεσθαι BKC ἂν δέξασθαι Ω || ἀπρεπῆ : ἀπρεπῶς E,PF,BKC,Ω || ἀσχήμονα : ἀσχημόνως C ἄσχημα E,PF || 10 τὴν om. S || 11 δέχεται : ἀποδ. S ὑποδ. Ω, Cavarnos || ἐπιξενουμένους : -νωμένους E,KC

d. Prov. 11,22 e. Cf. Matth. 7,6
2 a. Cf. II Tim. 2,20-21

1. Cf. M. Aubineau, « Le thème du Bourbier », dans *Rec. SR*, t. XLVII (1959), p. 206 et note 119.

2. Semblable formule καὶ ταῦτα εἰς τοσοῦτον : *V. Moysis*, Pr. 3 (*PG* 44, 300 B = *SC* 1 bis, p. 2) ; *In Cant.* III (*GN* 6, p. 93, 10 = *PG* 44, 825 C) et aussi chez Basile, *Epist.* CCXII, 2 (*PG* 32, 781 C).

317 C. Qu'on place donc comme fondement de la vie vertueuse le zèle pour la virginité et qu'on bâtisse sur ce fondement toutes les œuvres de la vertu. Si on l'estime en effet et très précieux et digne de Dieu — la croyance correspond effectivement à la réalité —, mais que la vie entière ne s'accorde pas avec cette pratique excellente et soit souillée par le désordre du reste de l'âme, ce fondement, c'est « la boucle d'oreille au groin d'une truie[d] » ou la perle[1] que foulent aux pieds les pourceaux[e]. Mais en voilà assez là-dessus[2].

Utiliser selon sa propre fin chaque puissance de l'âme

2. Si quelqu'un ne compte pour rien une discordance introduite dans sa vie par des éléments destinés à se correspondre, qu'il s'instruise sur cette façon de voir en examinant ce qui se passe en sa maison. De même[3], me semble-t-il, qu'en ce qui concerne sa propre habitation, le maître de maison n'acceptera pas de voir les objets domestiques dans un état malséant et inconvenant, tel qu'un lit à l'envers, ou la table couverte d'ordure, ou la vaisselle précieuse[a] jetée en des lieux malpropres et tous les objets destinés aux usages moins nobles[a] exposés aux yeux de ceux qui entrent ; mais de même qu'après avoir disposé toutes choses selon la bienséance et l'ordre convenable, puis restitué à chaque objet sa place appropriée, il reçoit[4] avec assurance ses hôtes,

3. Nouvel exemple de longue comparaison : καθάπερ ... οὕτως οἶμαι (lin. 13). Dans la première partie, GNys. décrit les désordres qu'un maître de maison (τοῦ οἴκου δεσπότης) ne saurait tolérer en sa demeure, puis brosse le tableau d'un intérieur bien tenu, dans le dessein de vanter le bon gouvernement de l'intelligence (14) sur les puissances de l'âme.

4. GNys. emploie beaucoup plus souvent le verbe simple δέχεσθαι : dans ce traité, 10 exemples contre 1 pour ὑποδέχεσθαι et 1 pour ἀποδέχεσθαι. La proportion reste sensiblement la même dans le reste de l'œuvre. C'est donc sans hésitation que nous choisissons cette leçon, comme la tradition ms. nous y invite.

ξενουμένους, ὡς οὐδεμίαν αἰσχύνην ὀφλήσων εἰ φανερὸν γένοιτο ὅπως αὐτῷ τὰ κατὰ τὴν οἰκίαν ἔχει · οὕτως οἶμαι χρῆναι καὶ τὸν τοῦ *σκηνώματος*[b] ἡμῶν οἰκοδεσπότην καὶ
15 οἰκονόμον, τὸν νοῦν λέγω, πάντα τὰ ἐν ἡμῖν εὖ διατίθεσθαι
318 C. ἑκάστῃ τε τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, ἃς ἀντὶ ὀργάνων τινῶν ἢ σκευῶν ὁ δημιουργὸς ἡμῖν ἐτεκτήνατο, οἰκείως καὶ πρὸς τὸ καλὸν κεχρῆσθαι. Εἰ δὲ μὴ φλυαρίαν τινὰ καὶ ἀδολεσχίαν τοῦ λόγου τις καταγνώσεται, εἰρήσεται καὶ
20 καθ' ἕκαστον ὅπως ἂν τοῖς παροῦσιν αὐτῷ χρώμενος πρὸς τὸ συμφέρον αὐτῷ τὸν βίον οἰκονομήσειε.

3. Φαμὲν τοίνυν τὴν μὲν ἐπιθυμίαν δεῖν ἐν καθαρῷ τῆς ψυχῆς ἱδρυμένην ἔχειν, ὥσπερ τι ἀνάθημα ἢ ἀπαρχὴν τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ἐξελόντα ἀφιερώσαντά τε αὐτὴν ἅπαξ

12 φανερὸν : φανερὰ PF || 13 τὰ om. E || ἔχει : ἔχῃ PF,B ἔχοι KC || 15 πάντα τὰ : πᾶν τὸ S || 17 τινῶν om. S || ἢ : καὶ SΩ || ἐτεκτήνατο : ἐνετ. E,S || 19 καταγνώσεται : -γινώσκοι SΩ, Cavarnos || 21 αὐτῷ τὸν βίον om. SΩ

3, 2 ἱδρυμένην : ἱδρυσάμενον PF,BKC,Ω || 3 ἐξελόντα : ἐ. θεῷ [τῷ θεῷ Ω] B²,SΩ, Cavarnos || ἀφιερώσαντά : τε ἀφ. ταύτην S ἀφιερώσαν Ω

b. Cf. II Pierre 1,13-14

---

1. C'est-à-dire le corps. Dans *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 407, 18.23 et 408, 8 = *PG* 46, 993 AB), σκήνωμα désigne le cadavre que l'on porte en terre.

2. En XXII, 2, 5.13, l'intelligence humaine sera comparée au conducteur de char qui tient en mains les rênes du corps.

3. Importance des mots χρῆσθαι (XVIII, 2, 18.20 et 3,8), χρῆσις (XVIII, 3, 29.44). Tout dépend de l'usage qu'on fait des puissances de l'âme. « Indifférentes, écrit R. Leys, ... (elles) sont des vertus qui s'ignorent et ne deviennent vices que lorsqu'elles se fourvoient » (*L'image de Dieu*, p. 74).

4. Fréquentes allusions à ces « puissances », conçues comme des outils dont on peut ou bien ou mal user : XI, 6, 1 ; XII, 3, 30.37.40 ; XVIII : titre et 3, 28.44 ; XXI, 1, 19. GNys. répugne, en ce traité, à leur donner le nom de πάθη.

5. Platon, dans le *Timée* (36 d, 70 e, 91 a, etc.) notamment, use souvent du verbe τεκταίνεσθαι en parlant des dieux qui construisent,

persuadé qu'il ne s'exposera à aucune honte si leur est manifesté l'état de sa demeure ; ainsi, je pense, le maître et intendant de notre tente[1-b], je veux dire l'intelligence[2], doit bien disposer toutes choses en notre intérieur et utiliser[3]
318 C. selon leur fin propre et en vue du bien chacune de ces puissances[4] de l'âme que le Créateur a fabriquées[5] pour nous servir d'instruments et d'outils. Et à moins qu'on ne condamne mon discours pour bavardage et radotage, je dirai aussi au sujet de chaque élément en particulier, comment l'homme, usant de ce qu'il a, peut gouverner sa vie d'une manière qui lui soit profitable[6].

Du bon usage des passions

3. Nous disons donc que le désir[7], il faut l'avoir solidement établi[8] dans le plus pur de son âme, le mettre de côté comme une offrande ou comme des prémices de ses

fabriquent, façonnent. Cf. GNys. : *In Cant.*, VII (*GN* 6, p. 235, 3 = *PG* 44, 933 A) où ἐντεκταίνεσθαι est employé au sujet de la voix humaine.

6. Cf. *De hom. op.*, XVIII : « Si le raisonnement (λογισμός) impose sa domination à ces mouvements, il donne à chacun d'eux la forme de la vertu (ἀρετῆς εἶδος). La colère devient de la force, la timidité, de la prudence, la crainte, de la facilité à se soumettre..., etc. (*PG* 44, 193 B = *SC* 6, p. 170) ; *De an. et res.* (*PG* 46, 61 AB). On trouve déjà chez Platon la source de cette doctrine du « bon usage » des passions : le θυμοειδές peut et doit devenir l'allié du λογιστικόν (*Rép.*, IV, 441 a) ; c'est « prendre le lion pour allié » (*ibid.*, IX, 589 b). On lit chez Philon (*Leg.*, II, 8) un éloge des passions.

7. Cf. VI, 1, 28 : Élie et Jean « ont offert au Seigneur leur désir, pur et net de toute attache passionnée pour la matière » ; IX, 1, 28.33 ; XI, 3, 6 ; XX, 3, 1. *In inscr. Ps.*, I, 8 (*GN* 5, p. 62, 3 = *PG* 44, 477 C) : « Le désir est une excellente bête de somme portant sur son dos (νωτοφοροῦσα) l'âme, la conduisant vers les hauteurs, lorsqu'il est dirigé vers les biens d'en haut par les rênes de la raison (τῇ ἡνίᾳ τῆς διανοίας) ; *De an. et res.* (*PG* 46, 61 B) : « Quand le λόγος... exerce son hégémonie..., l'élan du désir nous procure la volupté divine et sans mélange. »

8. Cf. p. 378, note 3 sur ἱδρύσθαι, et *De Inst. chr.* (*GN* 8, 1, p. 42, 15).

ἀνέπαφον καὶ καθαρὰν διαφυλάσσειν, μηδαμοῦ τῇ κατὰ
5 τὸν βίον ῥυπαρίᾳ μολυνομένην. Τὸν δὲ θυμὸν καὶ τὴν ὀργὴν
καὶ τὸ μῖσος καθάπερ κύνας τινὰς πυλωροὺς πρὸς μόνην
ἐγρηγορέναι τὴν τῆς ἁμαρτίας ἀντίστασιν καὶ κατὰ τοῦ
« κλέπτου[a] » καὶ πολεμίου κεχρῆσθαι τῇ φύσει, ὃς ἐπὶ λύμῃ
τοῦ θείου θησαυροῦ παρεισδύεται καὶ διὰ τοῦτο ἔρχεται,
10 « ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ[a] ». Τὴν δὲ ἀνδρείαν καὶ τὸ
θάρσος ἀντὶ ὅπλου τινὸς διὰ χειρὸς φέρειν, πρὸς τὸ μὴ
πτοηθῆναί ποτε « πτόησιν ἐπελθοῦσαν καὶ ὁρμὰς ἀσεβῶν
ἐπερχομένας[b] ». Ἐλπίδι δὲ καὶ ὑπομονῇ ἀντὶ βακτηρίας,
392 M. 15 εἴποτε τοῖς πειρασμοῖς κάμοι, ἐπιστηρίζεσθαι. Τὸ δὲ τῆς
λύπης κτῆμα καιρῷ *μετανοίας*[c] ἐπὶ ἁμαρτήμασιν, εἰ τύχοι
ποτὲ συμβάν, προχειρίζεσθαι, ὡς οὐδέποτε χρήσιμον ὂν ἢ
πρὸς τὴν τοιαύτην μόνην ὑπηρεσίαν. Ἡ δὲ *δικαιοσύνη* αὐτῷ
κανὼν *εὐθύτητος*[d] ἔσται, τὸ ἐν παντὶ ἄπταιστον λόγῳ τε
καὶ ἔργῳ ὑφηγουμένη, ὅπως τε χρὴ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ διακεῖ-
20 σθαι καὶ πῶς ἄν τις ἑκάστῳ τὸ κατ' ἀξίαν νέμοι. Τὴν δὲ

4 διαφυλάσσειν : φυλ. PF,B || 6 κ. τ. μῖσος om. E || 9 παρεισδύεται : -σεται C || 10 ἀνδρείαν : -ίαν F,S || 12 ποτε : τινα E || 13 ἐλπίδι ... ὑπομονῇ : ἐλπίδα ... ὑπομονὴν Ω || 14 ἐπιστηρίζεσθαι : ὑποσ. S, Cavarnos || τὸ usque ad προχειρίζεσθαι (16) om. Ω || 16 συμβάν om. PF || προχειρίζεσθαι : μεταχ. F || ὂν om. BC, sscr. K[1] || ἢ om. PF || 18-19 λόγῳ ... ἔργῳ : λόγων ... ἔργων Ω || 19 ὑφηγουμένη : -νος S || 20 ἄν om. Ω || τὸ : om. E τὰ PF,KC

3 a. Jn 10,10 b. Prov. 3,25 c. Cf. II Cor. 7,10 d. Cf. Ps. 44,7-8

1. Cf. XXIII, 7, 29-35.

2. En faveur d'une « bonne colère », cf. *De Beat.*, VI (*PG* 44, 1276 A) ; *De an. et res.* (*PG* 46, 61 B). Selon Évagre (*Practicos*, XV ; *PG* 40, 1225 B), la juste colère s'exerce contre le Démon : cf. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, p. 37-38.

3. *In Eccles.*, VIII (*GN* 5, p. 428, 3 = *PG* 44, 744 A) : ὄργανον ἀρετῆς ἐστιν ἡ ἀπωστικὴ τῶν ἀηδῶν δύναμις ᾗ ὄνομα τὸ μῖσος.

4. Cf. Euripide, *Héraclès*, (1277) : "Αιδου πυλωρὸν κύνα τρίκρανον.

propres biens, et, après l'avoir consacré[1] une fois pour toutes, le garder intact et pur, sans qu'il soit souillé aucunement par la souillure de la vie. Quant à l'ardeur, à la colère[2], à la haine[3], il faut que ces puissances veillent à la porte comme des chiens de garde[4], dans le seul but de résister au péché, qu'elles usent de leur force naturelle contre le voleur[a], contre l'ennemi qui se glisse au dedans pour la perte du trésor divin et vient afin « de voler, tuer, détruire[a] ». Le courage[5] et l'audace, il faut les empoigner en guise d'armes, afin de ne jamais se laisser terrifier « par une terreur subite, ni par des attaques à venir des impies[b] ». Sur l'espérance et la patience[6], il faut s'appuyer comme sur un bâton, s'il arrive qu'on soit un jour fatigué par les tentations. Quant au bien précieux de la tristesse[7], il faut s'en munir au moment propice du repentir[c] de ses péchés, si un jour on l'obtient en partage, car il n'est jamais utile que pour un tel service. La justice sera notre règle de droiture[d], montrant en toute parole et en tout acte le chemin où l'on ne bronche pas[8], comment il faut disposer[9] les puissances à l'intérieur de l'âme et comment on pourrait attribuer à chacune selon son rang. Quant

Platon, *Rép.*, II, 375 a : « Un chien... pourra-t-il être courageux, s'il n'est d'humeur colère (θυμοειδής) ? »

5. Philon, *Virt.*, 1-50.

6. A.-M. Festugière, « Ὑπομονή dans la tradition grecque », dans *Rec.SR*, t. XXI (1931), p. 477-486. F. Hauck, art. ὑπομονή dans *ThWNT*, IV, 585-593. Évagre, *Sentence aux Moines*, V : « La patience de l'homme engendre l'espérance » (*TU* 39, 4, p. 153).

7. Le texte de *II Cor.* 7, 10 est assez différent : « La tristesse selon Dieu (ἡ κατὰ θεὸν λύπη) produit un repentir (μετάνοιαν) ». Cf. I. Hausherr, *Penthos*, p. 26 s.. Sur la bonne tristesse, lire une admirable lettre de Maxime le Confesseur : *Épist.* IV (*PG* 91, 413-420).

8. Le mot ἄπταιστος est très fréquent chez Philon (cf. *Indices* de Leisegang) : v. g. comme épithète de πορεία : *Decal.*, 50 ; *Spec.*, II, 202.

9. Cf. XVIII, 2, 10. 15.

319 C. τοῦ πλείονος ἔφεσιν, ὃ πολύ τε καὶ ἀμέτρητον ἔγκειται τῇ ἑκάστου ψυχῇ, τῇ κατὰ θεὸν ἐπιθυμίᾳ προσθείς, μακαριστὸς ἔσται τῆς πλεονεξίας, ἐκεῖ βιαζόμενος, ὅπου ἐπαινετὸν τὸ βιάζεσθαι[e]. *Σοφίαν* δὲ καὶ φρόνησιν *συμβούλους*
25 ἕξει τῶν συμφερόντων καὶ *συνδιοικούσας*[f] αὐτῷ τὴν ζωήν, ὡς μηδαμοῦ ὑπὸ ἀμαθίας ἢ ἀφροσύνης παραβλαβῆναι. Εἰ δὲ μὴ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸ οἰκεῖον χρῷτο ταῖς εἰρημέναις δυνάμεσιν, ἀλλὰ ὑπαλλάσσοι παρὰ τὸ δέον τὴν χρῆσιν, τὴν μὲν ἐπιθυμίαν προστιθεὶς τοῖς αἰσχίστοις, τὸ
30 δὲ μῖσος ἐπὶ τοὺς ὁμοφύλους προχειριζόμενος, « ἀγαπῶν δὲ τὴν ἀδικίαν[g] » καὶ ἐπὶ τοὺς γονέας ἀνδριζόμενος καὶ θαρσῶν τὰ ἄτοπα καὶ ἐλπίζων τὰ μάταια, φρόνησιν δὲ καὶ *σοφίαν* ἀπελαύνων τῆς μεθ' ἑαυτοῦ *συνοικήσεως*[f], λαιμαργίαν καὶ ἀφροσύνην προσεταιρίζοιτο, καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ὡσαύτως
35 ποιῶν, ἄτοπος ἂν εἴη τις καὶ ἀλλόκοτος, ὡς μηδ' ἂν εἰπεῖν ἀξίως τινὰ δυνηθῆναι τὴν ἀτοπίαν. Καθάπερ γὰρ εἴ τις ἐναλλὰξ ὁπλιζόμενος ἀναστρέφοι μὲν τὸ κράνος, ὥστε

22 μακαριστὸς : μακάριος S || 25 συμφερόντων : σ. αὐτῷ PF|| συνδιοικούσας : -κούντων PF || 26 ἀμαθίας : ἀθυμίας E,PF || ἢ : ἢ ὑπὸ C || 27 καὶ om. Ω || τὸ om. S || χρῷτο : χρῆται E,PF,BKC || 29 προστιθεὶς : προσθεὶς E,C || 32 σοφίαν : ἀνδρείαν PF || 33 μεθ' ἑαυτοῦ : μετ' αὐτοῦ SΩ || 35 τις om. E sscr. E¹ || 36 εἴ : ἂν εἴ S || 37 ὁπλιζόμενος : ὁπ. καὶ PF,B || ἀναστρέφοι : -φει E,C

e. Cf. Matth. 11,12. Lc 16,16 f. Cf. Sag. 8,9 g. Ps. 10,5

---

1. Cf. πλεονεξία (lin. 23) et ἡ τοῦ πλείονος ἔφεσις : IV, 5, 26 ; *De hom. op.*, XVIII (*PG* 44, 192 B) ; *C. Eun.*, I, 290 (*GN* 1, p. 112 = *PG* 45, 340 C).

2. Cf. *De inst. chr.* (*GN* 8, 1, p. 46, 17). « Se faire violence en tout, voilà le moine » (*Apophtegmata Patrum, Zacharia*, 1 : *PG* 65, 180 A). Mot fréquent dans les homélies du Ps.-Macaire et dans les œuvres de Dorothée de Gaza (*SC* 92, index : βιάζεσθαι).

3. Sur le couple σοφία-φρόνησις, cf. lin. 24.32 et XVIII, 4, 5 ; *In Cant.*, I (*GN* 6, p. 21, 3 = *PG* 44, 769 B) ; *Or. Cat.*, VIII, 19 (*PG* 45, 40 BC). Philon, *Praem.*, 81. S. Paul, *Éphés.* 1, 8.

4. Cf. *Sag.* 8, 9 : « Aussi ai-je résolu de la prendre (la σοφία) pour

319 C. à cette aspiration insatiable[1] qui se trouve en chaque âme, puissante et sans mesure, si quelqu'un l'applique à désirer selon Dieu, il sera déclaré bienheureux pour cette cupidité, puisqu'il se fait violence là où la violence[2] est louable[e]. Il aura la sagesse et l'intelligence[3] pour lui conseiller[4] l'utile et gouverner[f] avec lui sa vie, de façon à ne jamais subir de dommage par ignorance ou sottise. Or s'il ne se servait pas selon leur nature et leur fin propre[5] des puissances énumérées, mais changeait indûment[6] leur usage en appliquant[7] le désir à des choses honteuses, en se munissant de la haine contre ses compatriotes, en « aimant l'injustice[g] », en exerçant son courage contre ses parents, en déployant son audace en des actions absurdes, en espérant des choses vaines, et que, excluant toute cohabitation[f] avec l'intelligence et la sagesse, il prenait pour maîtresses la gloutonnerie et l'intempérance, agissant de même pour le reste, cet homme serait si absurde et si étranger, que personne ne pourrait exprimer comme elle le mériterait son absurdité. Ce serait en effet comme si un soldat[8], s'équipant tout de travers, portait

compagne de ma vie (πρὸς συμβίωσιν), sachant qu'elle sera pour moi une conseillère (σύμβουλος) de tout bien. » On retrouve ici l'idée générale et les mots σοφία, σύμβουλος ; quant à συμβίωσις, GNys. a pu s'en inspirer librement en écrivant συνοίκησις (lin. 33) et même συνδιοικεῖν (25).

5. XVIII, 2, 17 : οἰκείως κεχρῆσθαι.

6. Revenant sur chacune des puissances de l'âme (désir, haine, courage, audace, espérance, etc.), GNys. cite maintenant des cas de mauvais usage, on pourrait dire de « perversion » (cf. ὑπαλλάσσειν : lin. 28 ; ὑπαμείβειν : 45 ; ἐναλλάξ : 37 ; ἀναστρέφειν : 37).

7. Cf. προστιθέναι : lin. 22.29.

8. Il est vraisemblable, qu'au moins pour le vocabulaire, GNys. s'inspire d'un passage classique de l'*Iliade*, III, 330-337 :
330 : κνημῖδας μὲν πρῶτα περὶ κνήμῃσιν ἔθηκε
332 : δεύτερον αὖ θώρηκα περὶ στήθεσσιν ἔδυνεν
337 : ἵππουριν · δεινὸν δὲ λόφος καθύπερθεν ἔνευεν.
Le verbe composé ἐφαρμόζειν (lin. 39) correspond à la forme simple (v. 333), utilisée dans ce même contexte.

καλύπτειν τὸ πρόσωπον καὶ ὀπίσω *νενευκέναι τὸν λόφον*, τοὺς δὲ πόδας ἔχοι *ἐν θώρακι καὶ τὰς κνημῖδας ἐφαρμόζοι τῷ στήθει*, καὶ ὅσα τῆς ἀριστερᾶς ἐστι τῇ δεξιᾷ μεταλαμβάνοι, τὴν δὲ τῶν δεξιῶν ὅπλισιν τῇ εὐωνύμῳ προσρίπτοι · ὅπερ οὖν παθεῖν εἰκὸς ἐν πολέμῳ τὸν τοιοῦτον ὁπλίτην, τοῦτο καὶ παρὰ τὸν βίον πάσχειν εἰκὸς τὸν συγκεχυμένον τὴν γνώμην καὶ τὴν χρῆσιν τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς ὑπαμείβοντα.

4. Οὐκοῦν προνοητέον ἡμῖν τῆς ἐν τούτοις εὐαρμοστίας, ἣν ἡ ἀληθὴς σωφροσύνη πέφυκεν ἐμποιεῖν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς. Καὶ εἰ χρὴ τὸν τελεώτατον τῆς σωφροσύνης ὅρον σκοπῆσαι, τάχα τοῦτο σωφροσύνη κυρίως ἂν λέγοιτο, ἡ πάντων τῶν ψυχικῶν κινημάτων μετὰ σοφίας καὶ φρονήσεως εὔτακτος οἰκονομία. Καὶ ἡ τοιαύτη κατάστασις τῆς ψυχῆς οὐκέτι πόνου τινὸς οὐδὲ πραγματείας πρὸς τὴν τῶν ὑψηλῶν τε καὶ οὐρανίων μετουσίαν δεήσεται, ἀλλ' ἐν πολλῇ ῥᾳστώνῃ τὸ τέως δυσέφικτον εἶναι δοκοῦν κατορθώσει φυσικῶς, τῇ ὑπεξαιρέσει τοῦ ἐναντίου τὸ ζητούμενον ἔχουσα · τόν τε γὰρ ἔξω τοῦ σκότους γενόμενον

39 κνημῖδας : κνήμας Ω || 43 συγκεχυμένον : -νην BK || συγ. τὴν γνώμην : συγκεχυμένῃ τῇ γνώμῃ E,PF
4, 2 ἡμετέραις om. SΩ || 3 τελεώτατον : τελειότατον S || 4 σκοπῆσαι : ἐπισ. SΩ || 11 γενόμενον : γινόμενον C

1. Cf. S. Reinach, art. *Galea*, dans *DA GR*, II, 1434-1438, surtout les nos 16-18, sur les cimiers, panaches et aigrettes. On doit conclure du texte que normalement le panache ou l'aigrette inclinait vers l'avant. Est-ce la raison pour laquelle s'effraye le petit Astyanax quand Hector le prend dans ses bras (*Iliade*, VI, 469-470) ?

2. Cf. exemple analogue de situation aberrante dans *In Eccl.*, VIII (*GN* 5, p. 438, 14 = *PG* 44, 752 B), à propos d'un banquet.

3. Le Ps.-Platon, *Définitions*, 411 e définit précisément la tempérance par ces mots : εὐαρμοστία, εὐταξία, συμφωνία.

4. Philon (*Virt.*, 14) met σωφροσύνη en rapport avec φρονεῖν : c'est elle qui empêche notre « pouvoir de penser » d'être submergé par le poids des passions. Cf. déjà Platon, *Cratyle* 411 e. C. Spicq

son casque à l'envers au point de se cacher le visage et de laisser le panache s'incliner en arrière[1], mettait les pieds dans la cuirasse, adaptait les jambarts à la poitrine, prenait ce qui est à gauche sur le côté droit et jetait l'armement de droite sur le côté gauche : les maux dont pâtira vraisemblablement à la guerre un tel fantassin sont aussi ceux-là dont pâtira vraisemblablement pendant sa vie celui qui a introduit la confusion dans son jugement et interverti l'usage des puissances de son âme[2].

Gouvernement des mouvements de l'âme par la tempérance

4. Il nous faut donc pourvoir à la bonne adaptation[3] de tout cela : la véritable tempérance est de nature à la réaliser dans nos âmes. Et s'il faut viser à la définition la plus parfaite de la tempérance, peut-être pourrait-on dire que la tempérance[4] est au sens propre le gouvernement bien ordonné, avec sagesse et intelligence, de tous les mouvements de l'âme. Établie dans un tel état[5], l'âme n'aura plus besoin de peine ni d'application pour participer aux biens sublimes et célestes, mais elle réussira naturellement, avec une grande aisance[6], ce qui semblait jusque-là difficile à atteindre, possédant l'objet cherché par exclusion progressive[7] de son contraire : de toute nécessité en effet, celui qui est sorti des ténèbres se trouve dans la lumière, et celui

(*Agapè*, t. III, p. 52-56) a glané, dans les textes littéraires, les papyrus et les inscriptions, un très riche dossier sur la σωφροσύνη.

5. Le mot κατάστασις exprime une manière d'être permanente ; il prendra chez les auteurs spirituels une valeur technique pour désigner la stabilité d'un état : v. g. chez Évagre, chez Maxime le Confesseur : *Centuries sur la Charité* (*SC* 9, p. 171, note de J. Pegon).

6. *De inst. chr.* : ῥᾳδίως (*GN* 8, 1, p. 63, 14) ; ἀπόνως (p. 85, 2.13) ; εὔκολος καὶ ἡδὺς ὁ πόνος τῶν ἐντολῶν (p. 75, 20).

7. Cf. *De hom. op.*, XII : « Ainsi naît le mal, par la mise à l'écart progressive (διὰ ὑπεξαιρέσεως) du bien » (*PG* 44, 164 A = *SC* 6, p. 132) ; *In Cant.*, XV (*GN* 6, p. 449, 12 = *PG* 44, 1101 C) ; *C. Eun.*, I, 271 (*GN* 1, p. 105 = *PG* 45, 333 B).

ἐν φωτὶ πάντως εἶναι ἀνάγκη, καὶ τὸν μὴ τεθνηκότα ζῆν. Καὶ τοίνυν εἴ τις « μὴ ἐπὶ ματαίῳ λάβοι τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν[a] », ἐν τῇ ὁδῷ πάντως τῆς ἀληθείας ἔσται · ἡ γὰρ τοῦ μὴ
15 παρατραπῆναι πρόνοιά τε καὶ ἐπιστήμη ὁδηγία τίς ἐστιν ἀκριβὴς τῆς ἐπὶ τὴν εὐθεῖαν πορείας. Καὶ ὥσπερ οἱ ἐλευθερωθέντες οἰκέται παυσάμενοι τοῦ τοῖς κρατοῦσιν ὑπηρετεῖν, ἐπειδὰν ἑαυτῶν γένωνται κύριοι, τρέπουσι πρὸς ἑαυτοὺς τὴν σπουδήν, οὕτως οἶμαι καὶ τὴν ψυχὴν ἐλευθερωθεῖσαν
393 M. 20 ἀπὸ τῆς σωματικῆς λατρείας καὶ ἀπάτης ἐπιγινώσκειν λοιπὸν τὴν οἰκεῖαν ἑαυτῇ καὶ κατὰ φύσιν ἐνέργειαν · ἡ δὲ ἐλευθερία ἐστί, καθὼς καὶ παρὰ τοῦ ἀποστόλου[b] ἐμάθομεν, τὸ « μὴ ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθαι » μηδὲ καθάπερ δραπέτην ἢ κακοῦργον γενόμενον πεδηθῆναι τῷ τοῦ γάμου
25 δεσμῷ.

5. Οὐκ ἐν τούτῳ δὲ μόνῳ τὸ τέλειον τῆς ἐλευθερίας ἐστίν — μή τις οὕτω μικρόν τε καὶ εὔωνον τὸ τῆς παρθενίας οἰέσθω, ὥστε ἐν ὀλίγῳ παρατηρήματι σαρκὸς κατορθοῦν νομίζειν τὸ τοσοῦτον πρᾶγμα — ἀλλ' ἐπειδὴ « πᾶς ὁ

15 τε om. S || 20 καὶ ἀπάτης om. SΩ || 20-21 ἐπιγινώσκειν λοιπὸν : ἐν [ὡς ἐν Ω] ἐπιγνώσει γενέσθαι [γίνεσθαι Ω] SΩ, Cavarnos || 21 τὴν οἰκεῖαν ... ἐνέργειαν : τῆς οἰκείας ... ἐνεργείας SΩ, Cavarnos || 22 παρὰ : ἀπὸ E || 23 τὸ om. B || ζυγῷ : τῷ ζ. C || ἐνέχεσθαι : πάλιν ἐν. E

5, 1 οὐκ : ἀλλά μοι πάλιν ὁ λόγος ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἀρχὴν ἀνατρέχει ὅτι οὐκ SΩ, Cavarnos || δὲ om. SΩ, Cavarnos || ἐστίν : ἐστίν ἐν τῷ ἀποστῆναι τοῦ γάμου SΩ, Cavarnos || 2 τε om. Ω || 3 σαρκὸς : τῆς σ. S || 4 τὸ τ. πρ. om. SΩ

4 a. Ps. 23,4 b. Gal. 5,1

1. Cas différent de celui des serviteurs évoqués en XVII, 1, 5.
2. Cf. le titre du ch. XIII : ἡ ἑαυτοῦ ἐπιμέλεια.
3. Cf. VI, 2, 16 : l'activité propre au νοῦς, et conforme à sa nature, est de se porter vers les réalités d'en haut.

qui n'est pas mort demeure en vie. Si donc quelqu'un « ne reçoit pas son âme en vain[a] », il sera sans nul doute sur la route de la vérité, car la science prévoyante qui garde des écarts est un guide sûr pour suivre la route droite. Et de même que les serviteurs[1] affranchis cessent de servir leurs propriétaires lorsqu'ils sont devenus leurs propres maîtres et qu'ils tournent leur zèle vers eux-mêmes[2], ainsi, je pense, l'âme affranchie du culte du corps et de ses tromperies reconnaît désormais l'activité qui lui est propre et naturelle[3] : la liberté, comme nous l'avons appris aussi de l'Apôtre[b], consiste à « n'être pas assujetti sous un joug d'esclave[4] », ni entravé[5], tel un esclave fugitif[6] ou un malfaiteur, par les liens[7] du mariage.

Imiter le discernement du pêcheur et d'Israël

5. Or la perfection de la liberté ne tient pas en ce seul fait — que personne ne se fasse de la Virginité une idée si petite et si vile qu'il s'imagine pratiquer une perfection si haute au prix d'une mesquine garde de la chair[8] —, mais, puisque « quiconque

4. Nouvel exemple d'exégèse tendancieuse, au détriment du mariage : la liberté à laquelle Paul fait allusion est celle qui s'oppose aux pratiques du judaïsme.
5. *De inst. chr.* (*GN* 8, 1, p. 43, 14) : « se libérer des entraves (πεδῶν) de cette vie et s'affranchir de la servitude des choses basses et vaines ».
6. Philon (*Migr.*, 209) compare à l'esclave fugitif l'intellect qui renonce aux intelligibles pour se laisser prendre par le sensible.
7. Même métaphore chez Chrysostome, *De Virg.*, XLI (*PG* 48, 563) : δεσμὸς γὰρ ὄντως ὁ γάμος. Notons, sans affirmer une dépendance, la présence, dans un contexte d'ailleurs tout autre, des deux mots κακοῦργος et δεσμός en II *Tim.* 3, 9.
8. Encore une formule assez proche de celle de Basile (?), *Sermo Asceticus*, II (*PG* 31, 873 A) : τινες οἴονται ἐν μόνῃ τῇ τοῦ σώματος φυλακῇ τὸ κατόρθωμα τῆς παρθενίας περισώζοντες. Cf. aussi Méthode, *Banquet*, I, 1, 26 (*GCS* 27, p. 8, 8 = *SC* 95, p. 55) : « Il ne suffit pas que les corps soient tenus à l'abri de la corruption... ; ce sont les âmes qu'il faut soigner. »

321 C. 5 ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλος τῆς ἁμαρτίας ἐστίν[a] », ἡ ἐν παντὶ πράγματι καὶ ἐπιτηδεύματι πρὸς κακίαν παρατροπὴ δουλοῦταί πως τὸν ἄνθρωπον καὶ στιγματίαν ποιεῖ μώλωπας αὐτῷ καὶ ἐγκαύματα διὰ τῶν τῆς ἁμαρτίας πληγῶν ἐμποιοῦσα, ὥστε τὸν τοῦ μεγάλου σκοποῦ τοῦ 10 κατὰ τὴν παρθενίαν ἁψάμενον ἐν πᾶσι προσήκειν ἑαυτῷ εἶναι ὅμοιον καὶ πάσῃ τῇ ζωῇ συνεμφαίνειν τὴν καθαρότητα. Οὕτως καὶ ἡ ἁλιευτικὴ τέχνη ποιεῖ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παραβολήν[b], τοὺς χρηστοὺς καὶ ἐδωδίμους τῶν ἰχθύων ἀπὸ τῶν πονηρῶν τε καὶ δηλητηρίων διαχωρίζουσα, 15 ὡς ἂν μή τινος τῶν ἐναντίων συνεισπεσόντος *τοῖς ἀγγείοις*[b], καὶ ἡ τῶν χρησίμων ἀπόλαυσις συναχρειωθῇ. Τοῦτο καὶ τῆς ἀληθινῆς σωφροσύνης ἔργον ἐστί, τὸ ἐκ πάντων τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ καθαρόν τε καὶ ὠφέλιμον ἐκλεγομένην ἐν παντὶ τὸ ἄχρηστον ἀποποιεῖσθαι καὶ ἐναφιέναι τοῦτο τῷ

7 δουλοῦται usque ad ποιεῖ om. Ω || 8 ἐγκαύματα : ἐκκαύματα E,PF,KC,S || 10 προσήκειν : -κει Ω || 11 συνεμφαίνειν : ἐμφ. Ω || 12 ποιεῖ om. C || 12-13 οὕτως usque ad παραβολήν : εἰ δὲ χρὴ καὶ διά τινος τῶν θεοπνεύστων συνηγορῆσαι τῷ λόγῳ, ἀρκεῖ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας βεβαίωσιν αὐτὴ ἡ ἀλήθεια διὰ παραβολῆς καὶ αἰνίγματος ἐν τῷ [τῷ ἁγίῳ Ω] εὐαγγελίῳ τὸ τοιοῦτον ἡμῖν δογματίσασα SΩ, Cavarnos || 13 τοὺς : τοὺς γὰρ SΩ, Cavarnos || 14 διαχωρίζουσα : ἡ ἁλιευτικὴ τέχνη ἀποχωρίζει [διαχωρίζει Ω] SΩ || 14-15 δηλητηρίων usque ad τῶν : om. B ἀποχωρίζει ὡς ἂν μή τινος τῶν add. i mg. B² || 15 τῶν ἐναντίων om. Ω || ἀγγείοις : αἰτίοις E || 16 καὶ¹ om. S || συναχρειωθῇ : -θείη S, Cavarnos || τοῦτο om. Ω || 17 ἔργον om. E || 19 ἄχρηστον : ἀπεμφαῖνον SΩ, Cavarnos || ἀποποιεῖσθαι : ἀπ. ὡς ἄχρηστον SΩ, Cavarnos || τοῦτο om. Ω

5 a. Jn 8,34 b. Matth. 13,47 s.

1. Toujours la même idée suggérée par le mot παρατροπή (cf. XVI, 2, 16) : la virginité implique non seulement l'intégrité du corps et la chasteté du cœur, mais elle exclut toute faute morale quelle qu'elle soit, elle rayonne partout (ἐν παντί : lin. 6 ; ἐν πᾶσι : 10 ; πασῃ τῇ ζωῇ : 11).

321 C. commet le péché est esclave du péché[a] », les écarts[1] vers un vice, en n'importe quelle action et occupation, asservissent l'homme de quelque manière et le marquent d'un stigmate, en produisant en lui des meurtrissures et des brûlures sous les coups du péché : c'est pourquoi celui qui s'applique à ce but élevé de la vie dans la virginité doit rester semblable à lui-même en toutes circonstances et manifester la pureté par toute sa vie. C'est ainsi encore, selon la parabole du Seigneur[b], que s'exerce la technique de la pêche, qui sépare les poissons bons et comestibles de ceux qui sont mauvais et nuisibles, de peur qu'on ne puisse tirer profit[2] même des poissons utiles, après l'intrusion dans les vases[3-b] d'un poisson[4] de la catégorie contraire. Ceci encore est l'œuvre de la véritable tempérance[5], choisir parmi toutes les occupations ce qui est pur et avantageux, écarter absolument ce qui est inutile et

2. Le mot συναχρειοῦσθαι n'est pas signalé par LIDDELL-SCOTT, *GEL*. Cf. encore GNys., *Or. Cat.*, XXXVII, 3 (*PG* 45, 93 C = Méridier, p. 174) : « La présence d'une drogue pernicieuse, mêlée à un corps bien portant, *réduit à l'impuissance* tout ce qui a subi le mélange. »

3. Matthieu use du terme ἄγγος ; GNys. emploie ici ἀγγεῖον. Cf. J.-H. MOULTON et G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek NT illustrated from the Papyri and other Non-literary Sources, 1914-1929*. ORIGÈNE, faisant l'exégèse de ce verset de *Matth.*, emploie une fois ἀγγεῖον : *Com. in Matth.*, X, 12 (*GCS* 40, p. 14, 33). Peut-être le même mot se lisait-il aussi dans ses homélies sur Ézéchiel, puisque Jérôme, dans sa traduction, s'est servi de « vasculum » (*Hom. in Ezech.*, I, 11 ; *GCS* 33, p. 335, 1) ?

4. De même que la présence d'un seul poisson mauvais rendrait inutilisable le produit de la pêche, ainsi un seul vice suffit-il pour détruire la pureté de l'âme : le rôle de la tempérance sera donc de choisir et d'éliminer, à l'exemple du pêcheur. Par cette interprétation allégorique et moralisante, qui ramène aux dimensions d'un individu le problème de la coexistence du bien et du mal dans le monde, GNys. s'écarte de l'exégèse de ses prédécesseurs.

5. Cf. XVIII, 4, 4.

20 κοινῷ καὶ κοσμικῷ βίῳ, θαλάσσῃ τροπικῶς ὑπὸ τῆς παρα-
βολῆς ὠνομασμένῳ· καθὼς καὶ ὁ ψαλμῳδὸς ὀνομάζει,
διδασκαλίαν ἐξομολογήσεως ἔν τινι τῶν ψαλμῶν ἡμῖν
ὑφηγούμενος, τὸν ἄστατον τοῦτον καὶ ἐμπαθῆ καὶ ταρα-
χώδη βίον «ὕδατα ψυχῆς ἁπτόμενα καὶ βάθη θαλάσσης καὶ
25 καταιγίδα[c]» καλῶν, ἐν ᾗ πᾶσα μὲν ἀποστατικὴ διάνοια
322 C. καθ' ὁμοιότητα τῶν Αἰγυπτίων «ὡς λίθος εἰς τὸν βυθὸν

20 ὑπὸ τῆς παραβολῆς : om. E ὑ.τ. γραφῆς PF,Ω || 21 καθὼς : ἐπεὶ SΩ, Cavarnos || ὀνομάζει om. SΩ || 22 διδασκαλίαν usque ad ψαλμῶν om. S || 25 καταιγίδα : -δας KC -δος PF || καλῶν : καλεῖ SΩ

b. Matth. 13,47 c. Ps. 68,2-3 d. Ex. 15,5

---

1. Sur la « mer sombre et ténébreuse », symbole de la vie du monde, cf. IV, 6, 12. L'expression κοινὸς καὶ κοσμικὸς βίος désigne ici l'état de mariage. Cf. p. 247 note 2, et p. 274, note 3. La notion du « monde » est extrêmement ambiguë, particulièrement dans les textes ascétiques du IVe siècle. J. Gribomont a montré (« Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile », dans *Irénikon*, t. XXXI, 1958, p. 302-305) l'évolution de l'adjectif κοσμικός (*Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*, I ; *PG* 31, 541 A : κοσμικαὶ τέρψεις) qui en vient à désigner une catégorie sociale : κοσμικοί τινες (*M. Ascet.*, *GR* XXI ; *PG* 31, 976 B). Le « monde » c'est d'abord cet ensemble de fausses valeurs, opposées à celles de l'Évangile, auxquelles tout chrétien doit être crucifié, parce qu'elles sont incompatibles avec l'amour de Dieu (ainsi, dans la ligne de *Tite* 2, 12, « les convoitises de ce monde », chez Méthode d'Olympe, *Banquet*, Épilogue, 61, une allusion aux « appétits de ce monde » : *SC* 95, p. 327 = *GCS* 27, p. 138, 27) ; mais à mesure que s'organise un monachisme en retrait de la « vie commune », la « gent monastique » et ceux qui écrivent pour elle identifient souvent plus ou moins consciemment l'état de mariage et le monde : les versets de Paul, *I Cor.* 7, 32-33, aident à cette confusion. Inévitablement les invectives contre le « monde » ennemi de Dieu et asservi au péché, atteignent les gens vivant dans le monde. En ce premier traité de GNys., on surprend parfois cette ambiguïté dans l'usage de κοσμικός : Pr. 1, 21 ; ch. III, 1, 14 ; XXIII, 2, 41.44 et de κόσμος : VI, 2, 39 ; IX. 2, 9.21 ; XX, 3, 14. Cf. chez Origène, l'interprétation du mot θάλασσα de la parabole : τὸν πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης τῶν ἀνθρώπων κυματούμενον βίον, καὶ ἐν

l'abandonner à cette vie commune et mondaine[1] que la parabole, au sens figuré, nomme une « mer[b] » : tout comme[2] la nomme le Psalmiste, nous suggérant dans l'un de ses psaumes un enseignement d'action de grâces[3], quand il appelle cette vie instable, soumise aux passions et aux troubles, « des eaux qui atteignent l'âme, des profondeurs et des tempêtes d'une mer[c] » où toute pensée rebelle « coule
322 C. au fond comme une pierre[d] », à la ressemblance des Égyptiens[4] ; tandis que tout ce qui est ami de Dieu[5] et

τοῖς ἁλμυροῖς πράγμασι τοῦ βίου νηχομένων (*Com. in Matth.*, X, 12 ; *GCS* 40, p. 14, 12).

2. Sur καθὼς καί, cf. C. Spicq, *Agapè*, II, p. 102. La formule se trouve 25 fois chez S. Paul, pour souligner une exacte comparaison.

3. Le *Ps.* 68 auquel GNys. fait allusion renferme en effet (v. 31 s.) un « enseignement de reconnaissance » : « Je louerai le nom de Dieu... », encore qu'il ne figure pas dans la catégorie des Psaumes « εἰς ἐξομολόγησιν ». Expliquant la signification de ce titre donné à certains Psaumes, GNys. (*In inscr. Ps.*, VI : *GN* 5, p. 88, 29 = *PG* 44, 512 A) précise la double signification du mot ἐξομολόγησις : confession des péchés (ἐξαγόρευσις) et action de grâces (εὐχαριστία). Il s'agit ici du second sens. On sait que, chez Philon, Juda est le symbole de l'« action de grâces » : *Somn.*, I, 37 ; *Leg.*, I, 82 et III, 146 ; *Plant.*, 134. Sur l'ambivalence du terme « confession » chez St Augustin — aveu et louange —, cf. l'introd. de A. Solignac, *Les Confessions* (*Bibliothèque Aug.*, t. XIII, Paris 1962, p. 9). Ajouter au dossier de Lampe (*PGL*) les exemples cités par L. Doutreleau : Didyme, *Sur Zacharie*, I, 52 (*SC*. 83, p. 219).

4. Très probablement, GNys. s'inspire ici d'Origène : v. g. *Hom. in Ex.*, VI, 4 (*GCS* 29, p. 195, 13 = *SC* 16, p. 152) : « qui *amaram* et fluxam praesentium rerum caperent voluptatem » (cf. lin. 29-30) ; « Sancti leves sunt » (cf. κούφως, κοῦφον : lin. 35) ; et surtout l'insertion, dans ce commentaire de l'Exode, de *Zach.* 5, 7. Texte parallèle, avec de plus une allusion aux « ailes de la vertu », dans *Hom. in Isaiam*, VI, 6 (*GCS* 33, p. 277, 9.16).

5. Cf. VIII, 36. Dans *Exode* 33, 11, Moïse est présenté comme « l'ami de Dieu ». Chez Philon, ainsi que l'a bien montré W. Völker (*Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, *TU* 49, 1, 1938, p. 322), ce titre exprime le plus haut degré de la perfection : Moïse souvent en est gratifié (*Leg.*, III, 204 ; *Ebr.*, 94 ; *Sacrif.*, 130). Cf. GNys., *V. Moysis*, II, 319-320 (*PG* 44, 429 BC = *SC* 1 bis, p. 134). C'est la *Vertu* qui procure aux Thérapeutes *l'amitié de Dieu* (*Contempl.* 90).

καταδύεται[d]», ὅσον δὲ θεῷ φίλον καὶ διορατικὸν τῆς ἀληθείας ἐστίν, ὅπερ Ἰσραὴλ ὑπὸ τῆς ἱστορίας ὠνόμασται, τοῦτο μόνον ὡς *ξηρὰν αὐτὴν διεξέρχεται* [e] οὐδαμοῦ τῆς πικρίας καὶ
30 τῆς ἅλμης τῶν βιωτικῶν κυμάτων συνεφαπτόμενον. Οὕτω τυπικῶς ὑπὸ καθηγεμόνι τῷ νόμῳ — τύπος δὲ ἦν ὁ Μωυσῆς τοῦ νόμου — καὶ ὁ Ἰσραὴλ τὴν θάλασσαν διεπέρασεν ἄβροχος, καὶ τούτῳ συνδιαπερῶν ὁ Αἰγύπτιος ὑποβρύχιος ἦν [f], ἑκάτερος ὑπὸ τῆς συμπαρούσης ἑαυτῷ διαθέσεως, ὁ μὲν
35 κούφως διεξιών, ὁ δὲ εἰς βυθὸν καθελκόμενος. Κοῦφον μὲν γάρ τι καὶ ἀνωφερὲς πρᾶγμα ἡ ἀρετή · πάντες γὰρ οἱ

27 θεῷ om. E,PF || 28 ὑπὸ : παρὰ S || 30 συνεφαπτόμενον : ἐφαπ. C || 31 Μωυσῆς : Μωσῆς KC,SΩ || 32 τοῦ νόμου : τῷ νόμῳ E,Ω[1] || διεπέρασεν : ἐπέρασεν KC || ἄβροχος : -χως PF,BKC,Ω || 34 ἑαυτῷ : αὐτῷ E,SΩ

d. Ex. 15,5 e. Cf. Ex. 14,22. Héb. 11,29 f. Ex. 14,21 s.

---

1. GNys. joue ici sur le nom Israël (passant de Jacob-Israël au peuple d'Israël) selon une étymologie répandue par PHILON (*Somn.*, I, 171 et II, 173 ; *Ebr.*, 82 ; *Mutat.*, 81) : Israël est « le Voyant ». Cf. l'explication donnée par A. BECKAERT, à propos du *De praemiis*, 44 (p. 64 note 1) : étymologie fondée sur une allitération que suggère *Gen.*, 32, 31-32. Cette interprétation se retrouve chez CLÉMENT, *Pédagogue*, I, VII, 57, 2 (*SC* 70, p. 213 et note de H.-I. MARROU = *GCS* 12, p. 124), HIPPOLYTE, *Contre les Hérésies*, V (édit. Nautin, p. 245), JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi*, *Gradus XXVI* (*PG* 88, 1021 A 13), etc. Autres textes dans LAMPE, *PGL*. Cf. aussi Fr. WUTZ, *Onomastica Sacra* (*TU* 41, p. 1057 s.). Même interprétation chez GNys., *In Cant.*, VI (*GN* 6, p. 196, 17 s. avec note de Langerbeck = *PG* 44, 904 C).

2. Soulignons qu'ici τύπος (lin. 31) n'a pas le sens technique de « préfiguration » selon la terminologie des spécialistes de la « typologie ». L'adverbe τυπικῶς (lin. 31.44) éveille l'idée de modèle, d'exemple, comme l'a compris E. Osty dans sa traduction de *I Cor.* 10, 11. Toutes ces nuances, et beaucoup d'autres, sont étudiées par K.-J. Woollcombe dans un très remarquable article : « Le sens de *type* chez les Pères » (*Vie Spir.*, *Supplément*, t. V, 1951, p. 84-100). Les précisions de vocabulaire qu'apporte cette étude, puisée aux sources du *PGL* d'Oxford, jettent d'utiles clartés sur des problèmes complexes, que l'ignorance de la langue a souvent fâcheusement compliqués. Cette page du *De Virg.*, où Moïse ne préfigure pas le

perspicace pour discerner la réalité — ce que le récit nomme Israël[1] —, cela seul traverse [e] la mer comme une terre ferme, sans entrer en contact avec l'amertume et la morsure salée des flots de la vie. Ainsi est-ce pour servir d'exemple[2] que, sous la conduite de la Loi — Moïse[3] était le type de la Loi —, Israël a franchi la mer sans se mouiller[4], et que l'Égyptien la franchissant avec lui[5] a été submergé [f], chacun des deux selon sa disposition présente : l'un traverse avec légèreté, l'autre est entraîné au fond. C'est en effet chose légère[6] que la vertu, et qui

Christ, mais prend seulement valeur d'exemple, où d'ailleurs la traversée de la Mer Rouge n'annonce pas le Baptême chrétien, entre dans le genre littéraire de l'exégèse haggadique (cf. J. DANIÉLOU, « Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse », dans un n° spécial des *Cahiers Sioniens* (VIII, 1954, p. 267-282) consacré à Moïse (A. T., Judaïsme, N. T., Tradition chrétienne, Liturgie et Iconographie, Islam). Cf. aussi E.-R. GOODENOUGH, *By Light, Light*, New Haven, Yale Univ. Pr., 1935, ch. XIII, p. 199-234 : « The mystic Moses ».

3. Cf. PHILON, *Mos.*, I, 162 (Moïse, νόμος ἐμψυχός τε καὶ λογικός) ; CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, I, XXVI. 167, 3 (*SC* 30, p. 166 = *GCS* 52, p. 104) ; ORIGÈNE, *Hom. in Ex.*, IV, 6 (*GCS* 29, p. 177, 8 ; *SC* 16, p. 125). GNys., *V. Moysis*, II, 151 (*SC* 1 bis, p. 76 = *PG* 44, 372 C) : ἀντὶ τοῦ νόμου νοεῖται.

4. Antithèse ἄβροχος (cf. *Epist.* VI, 3 ; *GN* 8, 2, p. 34 = *PG* 46, 1033 B et *V. Moysis*, I, 31 ; *SC* 1 bis, p. 15 = *PG* 44, 312 A) et ὑποβρύχιος (lin. 33). Sur ce dernier mot, cf. ch. note 1, p. 324.

5. Le verbe συνδιαπεραν n'est pas attesté par Liddell-Scott : il fait pendant à διαπεραν (lin. 32).

6. On ne peut s'empêcher de penser à une formule célèbre de PLATON, d'un tour identique (*Ion*, 534 b) : κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνόν : « C'est chose légère que le poète, ailée. » Mais certainement le vol de la colombe et le poids du talent de plomb sont associés chez GNys. aux passages du *Phèdre* (248 c.249 a) sur l'âme empennée, légère ou alourdie : exemple d'une fusion parfaite entre deux sources de culture. Cf. chez MAXIME LE CONFESSEUR (?), *Loci communes*, XII, sous le nom de GNys., mais dans un contexte différent, cette phrase : κοῦφον καὶ ἀνωφερὲς πρᾶγμα ἡ ἀρετή (*PG* 91, 793 D).

κατ' αὐτὴν ζῶντες « ὡς νεφέλαι πέτονται » κατὰ τὸν Ἡσαΐαν[g] « καὶ ὡς περιστεραὶ σὺν νεοσσοῖς » · βαρὺ δὲ ἡ ἁμαρτία, καθώς φησί τις τῶν προφητῶν[h], ἐπὶ *τάλαντον*
40 *μολύβδου καθεζομένη*. Εἰ δέ τινι βεβιασμένη καὶ ἀπρόσκολλος ἡ τοιαύτη τῆς ἱστορίας ἐκδοχὴ φαίνεται, καὶ οὐ δέχεται πρὸς ὠφέλειαν ἡμῶν τὴν διὰ τῆς θαλάσσης
396 M. θαυματοποιίαν ἀναγεγράφθαι, ἀκουσάτω τοῦ ἀποστόλου ὅτι « Ἐκείνοις μὲν συνέβαινε τυπικῶς, ἐγράφη δὲ πρὸς
45 νουθεσίαν ἡμῶν[i]. »

Κεφάλαιον ιθ'

Μνήμη Μαρίας τῆς ἀδελφῆς Ἀαρὼν ὡς ἀρξαμένης τούτου τοῦ κατορθώματος.

Ἡμῖν δὲ δίδωσι τὰ τοιαῦτα ὑπονοεῖν καὶ ἡ *προφῆτις Μαριὰμ* εὐθέως μετὰ τὴν θάλασσαν ξηρὸν καὶ εὔηχον

37 πέτονται : πέταται S || 40 μολύβδου : μολίβδου BKC,S μολίβου E || ἀπρόσκολλος : ἀπροσκόλλητος SΩ, Cav. || 41 ἐκδοχὴ : ἐκδεδομένη ἐκδοχὴ E
Titulus : ὡς om. S
2 Μαριὰμ : Μαρία SΩ || εὐθέως : εὐθὺς SΩ

g. Is. 60,8 h. Zach. 5,7 i. I Cor. 10,11

1. On peut hésiter entre μόλυβδος, attesté par les seuls mss PFΩ, et μόλιβδος, attesté par les autres. Dans sa récente édition critique J. Mc Donough adopte μόλιβδος (*In Inscr. Ps.*, I, 8 ; *GN* 5, p. 57, 22 = *PG* 44, 472 D), sans citer de variantes. W. Jaeger (*C. Eun.* I, 39 ; *GN* 1, p. 36 = *PG* 45, 261 A), dans un jeu de leçons qui trahissent bien des hésitations, choisit la forme du participe μολιβδοχοοῦντι. Attendons de voir les éditions critiques définitives de l'*Or. Cat.*, VIII (*PG* 45, 36 A = éd. J.-H. Srawley p. 44, 19 et 45, 3 : μόλιβδος) et de l'*Or. in fratrem Bas.*, XXI (Stein, p. 46 : μόλυβδος = *PG* 46, 812 A). Le phénomène de l'itacisme fausse d'ailleurs singulièrement les données

porte en haut, car tous ceux qui vivent vertueusement « volent comme des nuages », dit Isaïe[g], « et comme des colombes avec leurs petits ». C'est au contraire chose pesante que le péché, « assis sur un talent de plomb »[1], comme dit un des prophètes[h]. Si pourtant quelqu'un trouve forcée et incohérente[2] une telle interprétation du récit, et s'il n'admet pas que le miracle à travers la mer ait été décrit pour notre utilité[3], qu'il entende l'Apôtre : « Cela leur arrivait pour servir d'exemple et a été écrit pour notre instruction[i]. »

Chapitre XIX

Souvenir de Mariam, sœur d'Aaron, parce qu'elle fut la première en la pratique de cette perfection[4].

La prophétesse Mariam elle aussi nous permet les mêmes conjectures quand, aussitôt après le passage de la mer, elle prend en mains, sec et sonore, le tambourin,

du problème. Aussi, en l'absence de certitude contraire bien établie, nous maintenons, sans être satisfait, la leçon adoptée par Cavarnos. Sur les vicissitudes de ce mot dans les traditions manuscrites, cf. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (*SC* 89, p. 244, note 90).

2. Le mot ἀπρόσκολλος est un hapax, mais bien attesté chez GNys. : *Ref. Conf. Eunomii*, 202 (*GN* 2, p. 398, 3 = *PG* 45, 557 D) et *Adv. Apol.* (*GN* 3, 1, p. 199, 12 = *PG* 45, 1220 C), sans variantes dans les mss. GNys. associe ce mot à ἀνοίκειος et ἀνακόλουθος.

3. En ces lignes, tissées inextricablement de réminiscences bibliques, platoniciennes, philoniennes, origéniennes, ne pas perdre le fil conducteur : Moïse, et le peuple d'Israël à sa suite, ont franchi la mer sans se mouiller parce qu'ils sont des amis de Dieu, des « Voyants », des alliés de la Vertu qui porte en haut, avec la légèreté du vol des colombes : les Égyptiens au contraire coulent au fond et périssent submergés, parce qu'ils sont pécheurs, et que le péché pèse comme le plomb.

4. Titre inspiré du texte de la ligne 5.

μεταχειριζομένη τὸ τύμπανον καὶ τοῦ χοροῦ τῶν γυναικῶν[a] προπομπεύουσα· τάχα γὰρ διὰ τοῦ τυμπάνου τὴν παρ-
323 C. 5 θενίαν ἔοικεν ὁ λόγος αἰνίττεσθαι ὑπὸ τῆς Μαρίας πρώτης κατορθωθεῖσαν, δι' ἧς οἶμαι καὶ τὴν θεοτόκον προδιατυποῦσθαι Μαρίαν. Ὥσπερ γὰρ τὸ τύμπανον πολὺν τὸν ἦχον ἀφίησι, πάσης ἰκμάδος κεχωρισμένον καὶ ξηρὸν εἰς ἄκρον γενόμενον, οὕτω καὶ ἡ παρθενία λαμπρά τε καὶ
10 περιβόητος γίνεται μηδὲν ἐν ἑαυτῇ τῆς ζωτικῆς ἰκμάδος κατὰ τὸν βίον τοῦτον προσδεχομένη. Εἰ οὖν νεκρὸν μὲν

5 πρώτης : πρῶτον Ω || 6-7 δι' ἧς usque ad Μαρίαν om. SΩ || 8 χεχωρισμένον : ἐκκαθαρθὲν SΩ || 8-9 εἰς ἄκρον om. SΩ || 9 ἡ om. Ω || τε om. S

a. Cf. Ex. 15,20

1. Philon revient plusieurs fois sur cet épisode, décrit dans *Ex.* 15, 20 : « Chantent aussi les femmes qui sont véritablement les meilleures, enrôlées dans la communauté de la vertu, sous la conduite de Mariam » (*Agric.*, 81. Cf. *Contempl.*, 87). Mariam n'est-elle pas le symbole des « sens purifiés » (*Agric.*, 80) ? GNys., accentuant encore une ségrégation étrangère au texte biblique (*Exode:* πᾶσαι αἱ γυναῖκες), verra dans ce groupe un chœur de vierges (lin. 17). La prophétesse reparaît chez le Ps.-Clément de Rome, *Epist. II de Virg.*, XIV, 4 (*Patres Apostolici*, II, p. 24, 27), chez Clément d'Alex., *Strom.*, IV, XIX. 119, 3 (*GCS* 52, p. 301) dans sa galerie des saintes femmes, aux côtés de Judith, d'Esther, de Suzanne. La première allusion précise à des vierges, au sujet de Mariam, se lit chez Athanase, *Sur la Virginité* (*Lettres Festales et Pastorales en Copte*, tr. L.-Th. Lefort, *CSCO*, Louvain 1955, n° 151, p. 64) : « Comme autrefois, sur la mer, Mariham s'avança devant les femmes, munie d'un tambourin, de même en sera-t-il dans le royaume des cieux : la Virginité comme chef marchera en avant... ». Ambroise, sans qu'on puisse dire s'il emprunte cette interprétation à Athanase ou à Grégoire, écrit à son tour : « Et Maria tympanum sumens pudore virgineo choros duxit. Sed considerate

et marche en tête du chœur[1] des femmes[a]. Peut-être
323 C. en effet par ce tambourin, l'Écriture, à ce qu'il semble, fait-elle allusion à cette virginité que Mariam fut la première à pratiquer, préfigurant au sens typique, je pense, Marie, la Mère de Dieu[2]. Car de même que le tambourin rend un son retentissant[3] lorsqu'on l'a tenu à l'écart de toute humidité et rendu extrêmement sec, ainsi la virginité devient brillante et fameuse, parce qu'elle n'admet rien en elle de cette humeur qui donne la vie d'ici-bas. Si donc

cujus illa speciem tunc gerebat. Nonne Ecclesiae, quae religiosos populi cœtus, qui carmina divina concinerent, immaculato virgo spiritu copulavit ? » (*De Virginibus*, I, 3, 12 : *CSLP* p. 7 = *PL* 16, 192 A). Cf. encore *Exhort. Virg.*, V, 28 (*PL* 16, 344 A) : « In Veteri Testamento terra ac mari clausum Hebraeorum populum *virgo* per maria pedes duxit » ; *De inst. Virg.*, XVII, 106 (*PL* 16, 331 B) ; *Epist.*, LXIII, 34 (*PL* 16, 1198 C). Jérôme, *Epist.* XXII, 41 : « Quel beau jour ce sera quand Marie, la Mère du Seigneur, s'avancera vers toi escortée des chœurs virginaux, quand une autre Marie, après le passage de la Mer Rouge..., s'accompagnant du tympanon, préludera aux répons de la foule : « Chantons le Seigneur... », etc. Alors, Thècle... alors, l'Époux lui-même..., etc ». (*CSEL* 54, p. 209, 7 ; Labourt I, p. 159). Cf. J. Doignon, « Miryam et son tambourin dans la prédication et l'archéologie occidentales au ive siècle », dans *Stud. Patrist.*, IV (*TU* 79), p. 71-77.

2. Cf. R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, 4e éd. Paris 1959, p. 145-146 : Note-Annexe 3, « Les Origines du titre de Theotokos ». Les textes parfois invoqués (d'Hippolyte, d'Origène) sont inauthentiques ou suspects ; le premier témoignage rigoureusement certain est celui d'Alexandre d'Alex., en 325 (*Epist. ad Alex. Const.*, transmise par Théodoret, *Hist. Eccles.* I, 4,54 ; *GCS* 44, p. 23, 3) ; à partir du deuxième quart du ive siècle, les témoignages se multiplient. Cf. *De Virg.*, XIV, 1, 24 ; *Epist.* III, 24 (*GN* 8, 2, p. 26 = *PG* 46, 1024 A) et Lampe, *PGL*, sub nom. θεοτόκος.

3. Cf. ἦχος et ξηρός (lin. 8), reprise de ξηρὸς καὶ εὔηχος (2), et ἰκμάς (lin. 8.10).

σῶμα τὸ τύμπανον, ὅπερ ἡ Μαριὰμ μετεχειρίζετο, νέκρωσις δὲ σώματος ἡ παρθενία ἐστί, τάχα οὐ πολὺ τοῦ εἰκότος τὸ παρθένον εἶναι τὴν προφῆτιν ἀπεσχοίνισται. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν στοχασμοῖς τισι καὶ ὑπονοίαις, οὐκ ἐκ φανερᾶς ἀποδείξεως οὕτως ἔχειν ὑπενοήσαμεν, τῷ τὴν προφῆτιν Μαριὰμ τοῦ χοροῦ τῶν παρθένων ἡγήσασθαι, εἰ καὶ πολλοὶ τῶν ἐπεσκεμμένων ἄγαμον αὐτὴν σαφῶς ἀπεφήναντο ἐκ τοῦ μηδαμοῦ τῆς ἱστορίας γάμον καὶ παιδοποιίαν αὐτῆς μνημονεύεσθαι. Ἦ γὰρ ἂν οὐκ ἐκ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῆς Ἀαρών, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἀνδρός, εἴπερ ἦν, ὠνομάζετο καὶ ἐγνωρίζετο, ἐπειδὴ *κεφαλὴ γυναικὸς* οὐχ ὁ ἀδελφός, ἀλλ' *ὁ ἀνὴρ* [b] προσηγόρευται. Καίτοι παρ' οἷς εὐλογίας μέρει τὸ παιδοποιεῖν ἐσπουδάζετο καὶ νόμιμον ἦν, εἰ φανείη τίμιον τὸ τῆς παρθενίας χάρισμα, ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος ἡμεῖς ταύτην

12 Μαριὰμ *Cod. Old. Royal* D. I. 16 : Μαρία E,PF,BKC,SΩ || μετεχειρίζετο : ἐνεχειρίζετο S || 13 σώματος : τοῦ σ. K || 16 τῷ : τὸ E,P²,B,Ω, Cavarnos || Μαριὰμ : Μαρίαν PF,BKC,Ω || 19-20 μνημονεύεσθαι : -νεῦσαι E,PF,BKC || 20 ἦ : ἢ P,BKC, SΩ || 21 καὶ ἐγνωρίζετο : τε κ. ἐγ. E, Cavarnos om. C,S || 23 καίτοι : καίτοι εἰ B,SΩ || 24 εἰ om. S || φανείη : ἐφάνη S || 25 χάρισμα : om. E,PF,B τίμιον Ω || 25-26 ἐκ πολλοῦ usque ad οὐ : πῶς ἡμᾶς προσήκει περὶ ταύτην ἔχειν τοὺς μὴ SΩ || 25 ταύτην : ταύτης P

b. Cf. I Cor. 11,3. Éphés. 5,23

1. Cf. ORIGÈNE, *Hom. in Ex.*, VI, 1 (*GCS* 29, p. 192, 4 ; *SC* 16, p. 147) : « ayant un tambourin à la main, c'est-à-dire en crucifiant votre chair avec ses vices » (*Gal.* 5, 24). DIDYME, *Sur Zacharie*, II, 80 : « Il joue du tambourin celui qui, ayant reçu l'enseignement de la chasteté, mortifie ses membres... Car le tambourin est fait de peau de bête morte » (*SC* 84, p. 467). PROCOPE DE GAZA (?), *Com. in Exodum* (*PG* 87, 583 B et texte grec cité par Baehrens : *GCS* 29, p. 192) : Μαριὰμ ἀνακρουομένη τὸ τύμπανον, νεκρώσασα τὰ ἑαυτῆς μέλη δι' ἐγκρατείας · νεκροῦ γὰρ ζῴου δέρμα τὸ τύμπανον. JEAN LE JEÛNEUR, *De Poenitentia* (*PG* 88, 1940 D) : τὸ μὲν ψαλτήριον τὸ πνεῦμα, καὶ ἡ ψυχὴ κιθάρα · τὸ δὲ τύμπανον, ὡς εἶναι τύμπανον δέρμα ἔχει

c'est un corps mort[1] le tambourin que Mariam tenait en main, et si la virginité est une mortification[2] du corps, peut-être ne s'écarte-t-on pas beaucoup de la vraisemblance en pensant que la prophétesse était vierge[3]. Mais c'est affaire de conjectures et de suppositions, non de démonstration évidente, si nous soupçonnons qu'il en est ainsi du fait que la prophétesse Mariam conduisait le chœur des vierges, encore que beaucoup de ceux qui ont examiné ce problème aient démontré clairement qu'elle n'était pas mariée, pour ce motif que nulle part dans le récit il n'est fait mention à son sujet de mariage ou d'enfantement[4]. C'est en effet non d'après son frère Aaron, mais d'après son mari, s'il existait, qu'elle serait nommée et connue, car ce n'est pas le frère mais le mari [b] qui est appelé chef de la femme. Pourtant, si, aux yeux de ceux qui recherchaient légitimement la procréation[5] comme part de bénédiction, la grâce de la virginité vient à paraître

νεκρόν · νέκρωσον οὖν τὸ σῶμα, ἵνα ἐν τυμπάνῳ καὶ χορῷ αἰνῇς τὸν θεόν. AUGUSTIN (ou FAUSTE DE RIEZ ?), *Sermo* 363, 4 : « In ligno caro extenditur ut tympanum fiat et ex cruce discunt suavem sonum gratiae confiteri » (*PL* 39, 1638). BRUNO DE SEGNI, *Expos. in Exodum*, XV (*PL* 164, 266 A). RUPERT DE DEUTZ, *De Trinitate : In Exodum* II, 38 (*PL* 167, 652).

2. Cf. XX, 3, 6 ; XXIII, 7, 22 ; *In Cant.*, VII (*GN* 6, p. 222, 12 = *PG* 44, 924 A).

3. Noter les trois arguments de GNys. : le tambourin, le chœur des vierges, le silence sur un mari.

4. Nous ignorons quels Pères ont invoqué cet argument avant GNys. Par contre JOSÈPHE (*Ant. Jud.*, III, 2, 4 ; Naber, I, p. 149) attribue un époux à Mariam, lui donnant le nom de Ὤρος. ÉPHREM LE SYRIEN se fait l'écho de cette tradition juive : *Com. in Exodum*, XVII, 2 (*CSCO*, t. 152, p. 147 et t. 153, p. 126). Cf. Išo 'Dad de Merv, *Com. in Exodum*, XVII, 12 (*CSCO*, t. 176, p. 36 et t. 179, p. 48). J.-Z. LAUTERBACH, art. *Miriam in Rabbinical Literature*, dans *The Jewish Encyclopedia*, VIII, 608-609.

5. Cf. les développements sur la fécondité spirituelle : πολυτεκνία (lin. 29), πολύγονος (34).

τὴν σπουδὴν ἀσπασώμεθα οἱ οὐ κατὰ σάρκα τῶν θείων λογίων, ἀλλὰ πνευματικῶς ἐξακούοντες. Ἀπεκαλύφθη γὰρ διὰ τῶν θείων λογίων τί ποτε τὸ κυοφορεῖν τε καὶ τίκτειν
324 C. ἀγαθόν ἐστι, καὶ ποῖον εἶδος τῆς πολυτεκνίας παρὰ τοῖς
30 ἁγίοις τοῦ θεοῦ ἐσπουδάζετο. Ὅ τε γὰρ προφήτης Ἡσαΐας καὶ ὁ θεῖος ἀπόστολος ἐναργῶς ταῦτα καὶ σαφῶς διεσήμαναν, ὁ μὲν λέγων[c] · « Ἀπὸ τοῦ φόβου σου, κύριε, ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν », ὁ δὲ καυχώμενος ἐπὶ τῷ πάντων γενέσθαι πολυγονώτατος ὡς καὶ πόλεις ὅλας καὶ ἔθνη κυοφορῆσαι,
35 οὐ μόνον Κορινθίους καὶ Γαλάτας διὰ τῶν οἰκείων *ὠδίνων* εἰς φῶς ἀγαγὼν καὶ ἐν κυρίῳ *μορφώσας*[d], ἀλλὰ καὶ « ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ἐν κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ καταπληρώσας[e] » τῶν ἰδίων τέκνων τὴν οἰκουμένην, ἅπερ « ἐν Χριστῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγέννησεν[f] ». Οὕτω *μακαρίζεται* καὶ
40 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἡ τῆς ἁγίας παρθένου *κοιλία*[g] ἡ τῷ ἀχράντῳ τόκῳ ὑπηρετήσασα, ὡς οὔτε τοῦ τόκου τὴν παρθενίαν λύσαντος οὔτε τῆς παρθενίας τῇ τοιαύτῃ κυοφορίᾳ

27 λογίων : εὐλογιῶν SΩ || ἀλλὰ πνευματικῶς om. SΩ || ἐξακούοντες : -ας S || 27-28 ἐξακ. usque ad λογίων om. Ω || 28 τί ποτε : ποτέ S ποτέ, ὅτι KC, Cavarnos || 29 ἐστι om. Ω || ποῖον : ὁποῖον KC || 31 σαφῶς om. Ω || 32 ἐλάβομεν : ἐ. καὶ ὠδινήσαμεν καὶ ἐτέκομεν [ἐτέκαμεν Ω] KC,SΩ, Cavarnos || 33 πάντων : πάντως K || 34 καὶ[1] om. PF || 35 οἰκείων : ἰδίων E || 36 καὶ ἐν κυρίῳ μορφώσας om. E || 37 Ἱερουσαλὴμ : ἰηλ Ω || ἐν κύκλῳ μέχρι : κύκλῳ μέχρι PF καὶ κύκλῳ καὶ μέχρι Ω || 39 ἐγέννησεν : γεγέννηκεν S || 39-40 ἐγέν. usque ad εὐαγγελίῳ om. Ω || 39 οὕτω om. C

c. Is. 26,17-18 d. Cf. Gal. 4,19 e. Rom. 15,19 f. I Cor. 4,15 g. Cf. Lc 11,27

1. Même expression ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος chez PHILON, *Mos.*, I, 259.

2. Exégèse de *Is.* 26, 17-18 dans *In Cant.*, XV (*GN* 6, p. 461, 1 = *PG* 44, 1112 B) ; *De mortuis* (*PG* 46, 533 A). C'est le seul passage, en ce

précieuse, faisons nôtre d'une manière bien supérieure[1] ce zèle, nous qui entendons les paroles divines non pas selon la chair mais spirituellement. Ces paroles divines nous ont révélé en effet pourquoi enfin la gestation et
324 C. la mise au monde d'un enfant sont choses bonnes et quelle espèce de fécondité était recherchée par les Saints de Dieu. Le prophète Isaïe et le divin Apôtre l'ont signalé clairement et de façon manifeste, l'un disant[c] : « De ta crainte, Seigneur, nous avons conçu[2] », l'autre se glorifiant d'être devenu le plus fécond de tous pour avoir porté des villes et des nations entières, non seulement en mettant au jour par ses propres douleurs et en formant[d] dans le Seigneur Corinthiens et Galates, mais en remplissant aussi l'univers, « depuis Jérusalem et les pays d'alentour jusqu'à l'Illyrie[e] », de ses propres fils « qu'il a engendrés dans le Christ par l'Évangile[f] ». Ainsi sont dites bienheureuses[3], dans l'Évangile, les entrailles[g] de la Vierge sainte qui ont servi à l'enfantement sans souillure, parce que ni cet enfantement n'a détruit sa virginité[4], ni sa virginité ne l'a empêchée

traité, où φόβος soit pris dans un sens favorable, et encore est-ce à la faveur d'une citation. Il est significatif que jamais GNys. ne commente *Prov.* 1, 7. Serait-ce un vieux reste de Stoïcisme ? Cf. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, II, 7 : « Justification de la crainte de Dieu » (*GCS* 52, p. 130 = *SC* 38, p. 59). Influence d'Origène, qui plaide si rarement en faveur de la φόβος θεοῦ ? Le texte du *De paup. amand.* (*PG* 46, 456 D = Van Heck, p. 5, 22) fait presque figure d'hapax. Van Heck cite toutefois (p. 72) *In res.* (*PG* 46, 676 B).

3. Ce que GNys. loue ici, c'est la fécondité spirituelle de la virginité : recherchée par les « Saints de Dieu », elle se manifeste dans l'extraordinaire carrière apostolique de Paul, mais plus encore dans la « Vierge sainte » dont Mariam n'était qu'une figure anticipée.

4. Sur la maternité virginale de Marie, cf. *V. Moysis*, II, 21.139 (*SC* 1 bis, p. 37 et 72 : figures du buisson ardent et de la manne = *PG* 44, 332 D.368 C) ; *In diem natalem Christi* (*PG* 46, 1136 AB. 1141 B) ; *C. Eun.*, III, t. II, 26 (*GN* 2, p. 60, 26 = *PG* 45, 628 A) ; *Or. Cat.*, XXIII, 2 (*PG* 45, 61 B = Méridier, p. 109) ; *In Cant.*, XIII (*GN* 6, p. 388, 17 s. = *PG* 44, 1053 A).

ἐμποδὼν γενομένης · ὅπου γὰρ *πνεῦμα σωτηρίας* γεννᾶται,
397 M. καθὼς Ἡσαΐας[h] φησίν, ἄχρηστα πάντως *τῆς σαρκὸς τὰ*
45 *θελήματα*[1].

Κεφάλαιον κ'

Ὅτι ἀδύνατον ὁμοῦ ταῖς σωματικαῖς ὑπηρετεῖν ἡδοναῖς καὶ τὴν κατὰ θεὸν εὐφροσύνην καρποῦσθαι

1. Ἔστι δέ τις καὶ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ[a] τοιοῦτος λόγος,
ὡς ἄρα διπλοῦς ἡμῶν ἐστιν ὁ καθ' ἕκαστον ἄνθρωπος,
ὁ μὲν ὁρώμενος *ἔξωθεν*, ᾧ *τὸ διαφθείρεσθαι* κατὰ φύσιν
325 C. ἐστίν, ὁ δὲ κατὰ τὸ κρυπτόμενον τῆς καρδίας νοούμενος, ὃς
5 ἐπιδέχεται *τὸ ἀνακαινοῦσθαι*[a]. Εἰ οὖν ἀληθὴς ὁ λόγος — πάν-
τως δέ ἐστιν ἀληθὴς διὰ τὴν ἐν αὐτῷ λαλοῦσαν *ἀλήθειαν*[b] —,
οὐδὲν ἀπεικὸς καὶ γάμον διπλοῦν ἐννοεῖν ἑκατέρῳ τῶν ἐν
ἡμῖν ἀνθρώπων πρόσφορόν τε καὶ κατάλληλον · καὶ τάχα

45 θελήματα : παθήματα Ω
Titulus : inscr. post ἀποτολμήσει (XX, 1, 11) transp. S || ταῖς : τε S
1, 1 καὶ transp. ante τοιοῦτος E,SΩ || 2 ἐστιν om. SΩ || 4 τὸ : τὸν E,BC,Ω || κρυπτόμενον : κρυπτὸν SΩ, Cavarnos || ὃς om. SΩ

h. Is. 26,18 i. Cf. Jn 1,13
1 a. Cf. II Cor. 4,16 b. Cf. Jn 14,6

1. Méthode, *Banquet*, VII, 4, 15 (*SC* 95, p. 189 = *GCS* 27, p. 75, 16) : avant que l'Église ne devînt son épouse, le Seigneur visita les âmes de Prophètes et sema en elles des paroles de vérité pour leur faire concevoir la foi et enfanter, de ses œuvres, cet « esprit de salut ».

2. Titre inspiré du par. 3, 2 : d'où il apparaît que la « joie selon Dieu » désigne le mariage spirituel.

3. Nouveau gauchissement des formules pauliniennes : la distinction entre ὁ ἔξω - ὁ ἔσω ἄνθρωπος servira ici à opposer le corps et l'âme, ainsi que les mariages leur correspondant respectivement (XX, 2, 6).

de porter en son sein. Là en effet où est engendré un « esprit de salut[1] », comme dit Isaïe[h], sont absolument inutiles les vouloirs de la chair[i].

Chapitre XX

Il est impossible de servir les voluptés corporelles[2] et de récolter en même temps la joie selon Dieu.

Deux mariages possibles : selon la chair ou selon l'esprit

1. On trouve aussi une telle doctrine chez l'Apôtre[a] affirmant, on le sait, qu'il y a deux hommes[3] en chacun de nous : l'un vu du dehors,
325 C. destiné par nature à se corrompre, l'autre connu dans le secret du cœur[4] et susceptible de renouvellement[a]. Si donc cette doctrine est véridique — et elle est assurément véridique[5], à cause de la Vérité[b] qui parle en lui —, il n'y a aucune invraisemblance à concevoir deux mariages qui correspondent respectivement à chacun de ces deux hommes qui sont en nous. Et si un audacieux[6] affirme que

4. Même distinction entre les deux hommes, dans le *De hom. op.*, XXIX (*PG* 44, 236 A = *SC* 6, p. 222). Cf. Clément d'Alex., *Protr.*, *XI*. 115, 4 (*GCS* 12, p. 81 = *SC* 2 bis, p. 184) : ἐν τῷ ἀποκεκρυμμένῳ τοῦ ἀνθρώπου, ἐν τῇ καρδίᾳ. Cf. A. Guillaumont, art. *Le cœur chez les Spirituels grecs à l'époque ancienne*, dans *DSpir*, II, 2281-2288, et « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », dans *Études Carmélitaines*, t. XXIX (1950) : *Le Cœur*, p. 41-81.

5. Justification analogue de l'autorité de saint Paul dans *V. Moysis* II, 215 (*SC* 1bis, p. 101 = *PG* 44, 397 A).

6. Précaution verbale assez fréquente chez GNys., usant du mot τολμᾶν : XI, 6, 2 ; XIII, 1, 30 ; *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 382, 26 = *PG* 46, 972 A).

ὁ τολμήσας εἰπεῖν τὴν σωματικὴν παρθενίαν τοῦ ἔνδοθεν
10 καὶ πνευματικοῦ γάμου συνεργὸν καὶ πρόξενον γίνεσθαι
οὐ πόρρω τοῦ εἰκότος ἀποτολμήσει.

2. Ὡς γὰρ οὐκ ἔστι κατὰ ταὐτὸν δύο τισὶ τέχναις ὑπηρετεῖν διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐνεργείας, οἷον γεωργοῦντα καὶ ναυτιλλόμενον, ἢ χαλκεύοντά τε καὶ τεκτονεύοντα, ἀλλ' εἰ μέλλοι τις τῆς μιᾶς ὑγιῶς ἀντιλήψεσθαι, τῆς
5 ἑτέρας ἀφεκτέον αὐτῷ· οὕτως ἡμῖν καὶ δύο προκειμένων γάμων, τοῦ μὲν διὰ σαρκὸς ἐπιτελουμένου, τοῦ δὲ διὰ πνεύματος, ἡ περὶ τὸν ἕνα σπουδὴ τὸν τοῦ ἑτέρου χωρισμὸν ἀναγκαῖον ποιεῖ. Οὔτε γὰρ δύο κατὰ ταὐτὸν ὁ ὀφθαλμὸς ἰδεῖν ἱκανός ἐστιν, εἰ μὴ ἀνὰ μέρος καὶ ἰδίᾳ ἑκατέρῳ τῶν
10 ὁρατῶν ἐπερείσειεν, οὔτε ἡ γλῶσσα διαφόροις ὑπηρετήσει φωναῖς, Ἑβραίων τε ῥήματα καὶ Ἑλλήνων ἐν τῷ αὐτῷ φθεγγομένη, οὔτε ἡ ἀκοὴ διηγήσεώς τε πραγμάτων καὶ διδακτικῶν λόγων κατὰ ταὐτὸν ἀκροάσεται· ἡ γὰρ

10 καὶ² : τε καὶ PF, Cavarnos || γίνεσθαι : γενέσθαι E,B γεγενῆσθαι Ω || 11 εἰκότος : -τως E,Ω
2, 1 ταὐτὸν : ταὐτὸ S || 2 ἐνεργείας : ἐργασίας S || 3 καὶ¹ : τε ἅμα καὶ SΩ, Cavarnos || τε om. F,SΩ || τεκτονεύοντα : τεκταινόμενον ἐν ταὐτῷ SΩ τεκτονεύοντα ἐν ταὐτῷ Cavarnos || 4 τις τῆς om. E,PF,BKC || 8 οὔτε : οὐ S || ὁ ὀφθαλμὸς : ὀφθαλμὸς B,SΩ, Cavarnos ὀφθαλμοῖς E,C || 9 ἱκανός : ἱκανόν E || 10 ἐπερείσειεν : ἀπ. KC || ὑπηρετήσει : ὑ. κατὰ ταὐτὸν SΩ, Cavarnos || 12 τε : τε καὶ Ω || 13 κατὰ ταὐτὸν ἀκροάσεται : ἅμα λεγομένων ἀκούσεται SΩ

1. Une collaboratrice seulement. Cf. MACAIRE, *Hom.* XXVI, 13 : « Si extérieurement tu gardes ton corps de la corruption et de toute action déshonnête, mais que au dedans tu as commis l'adultère dans tes pensées, tu es adultère à l'égard de Dieu, et il ne t'a servi en rien de garder ton corps vierge » (*PG* 34, 681 D).

2. Formule très fréquente chez GNys. avec εἰκός : IV, 2, 14 ; XIX, 13 ; *De hom. op.*, XXX (*PG* 44, 253 D 2) ; *In Cant.*, VII.XI.XIII.XV (*GN* 6, p. 224, 2 ; 338, 2 ; 389, 5 ; 464, 1 = *PG* 44, 924 C.1012 C. 1053 B.1113 C).

3. H.-F. CHERNISS (*The Platonism of Gregory of Nyssa*, p. 67) cite,

la virginité corporelle est une collaboratrice[1] et une pourvoyeuse du mariage intérieur et spirituel, peut-être, dans son audace, ne s'écartera-t-il pas beaucoup de la vraisemblance[2].

Incompatibilité de ces deux mariages

2. De même en effet qu'il est impossible de mettre simultanément au service de deux techniques l'activité de ses mains, comme de cultiver la terre[3] et de naviguer, ou de forger et de charpenter, mais que, si on a l'intention de bien s'attacher à l'une, il faut s'abstenir de l'autre ; ainsi, pour nous, en va-t-il des deux mariages proposés, dont l'un se réalise par la chair et l'autre par l'esprit : le soin de l'un entraîne nécessairement la séparation d'avec l'autre. L'œil en effet[4] n'a pas la capacité de voir simultanément deux choses, à moins de s'appliquer tour à tour et séparément à chacun des objets visibles ; la langue non plus ne pourra être au service d'idiomes différents, en prononçant au même instant des mots hébreux[5] et grecs ; l'ouïe n'écoutera pas simultanément un récit d'événements et un enseignement didactique :

au sujet de ce développement, *Rép.*, II, 369, où Platon traite de la spécialisation des tâches entre les divers métiers : il parle de laboureur, de maçon, de tisserand, de cordonnier, mais rien, dans le détail, et encore moins dans l'inspiration générale, n'a de rapport avec la présente page.

4. GNys. donne trois exemples d'activités incompatibles (de l'œil, la langue et l'ouïe) quand elles visent deux objets simultanément : ce qui va dans le même sens que les exemples tirés des techniques (ὡς γάρ : lin. 1). On notera comment tout ce paragraphe est ponctué assez lourdement par les locutions κατὰ ταὐτόν (lin. 1.8.13.15), ἐν τῷ αὐτῷ (11) qui font écho à l'adverbe ὁμοῦ (XX, titre et 3,2).

5. GNys. assez souvent se réfère à la langue hébraïque, mais il s'agit d'une érudition de seconde main : IV, 4, 21 ; *De hom. op.*, XXII, (*PG* 44, 204 D) ; *In Cant.*, II.V.IX.XIII.XIV (*GN* 6, p. 53, 17 ;143, 16 ; 281, 3 ; 390, 11 ; 410, 12 = *PG* 44, 796 B.864 B.968 D.1056 A. 1072 B) ; *C. Eun.*, I, 299 et II, 258 (*GN* 1, p. 115.301 = *PG* 45, 344 A. 997 B)..., etc.

διαφορὰ τῆς φωνῆς, εἰ μὲν ἀνὰ μέρος ἀκούοιτο, ἐνσημανεῖται τῷ ἀκροωμένῳ τὴν ἔννοιαν, εἰ δὲ κατὰ ταὐτὸν μιχθεῖσα περιηχοίη τὴν ἀκοήν, συγχυσίς τις ἀδιάκριτος τὴν διάνοιαν
326 C. λήψεται τῶν σημαινομένων ἐν ἀλλήλοις συγχεομένων.

3. Κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἡμῶν φύσιν οὐκ ἔχει ὁμοῦ ταῖς σωματικαῖς ὑπηρετεῖν ἡδοναῖς καὶ τὸν πνευματικὸν μετιέναι γάμον. Οὐδὲ γὰρ διὰ τῶν ὁμοίων ἐπιτηδευμάτων δυνατόν ἐστιν ἑκατέρου τῶν σκοπῶν λαβέσθαι· τοῦ μὲν γὰρ ἐγκράτεια καὶ σώματος νέκρωσις καὶ τῶν κατὰ σάρκα πάντων ὑπεροψία πρόξενοι γίνονται, τῆς δὲ σωματικῆς συναφείας πάντα τὰ ἐναντία. Οὐκοῦν ὥσπερ δύο κυρίων ἐν αἱρέσει προκειμένων, ἐπειδὴ κατὰ ταὐτὸν οὐκ ἔστιν ἀμφοτέρων γενέσθαι ὑπήκοον — « Οὐδεὶς γὰρ δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν[a] » —, τὸν ὠφελιμώτερον ὁ εὖ φρονῶν ἐπιλέξεται· οὕτως ἡμῖν καὶ δύο προκειμένων γάμων, ἐπειδὴ οὐκ ἔστιν ἐν ἀμφοτέροις εἶναι — « Ὁ γὰρ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου[b] » —, σωφρονούντων ἂν εἴη μήτε διαμαρτεῖν τῆς ἐκλογῆς τοῦ συμφέροντος μήτε τὴν ἐπὶ τοῦτον ἄγουσαν ὁδὸν ἀγνοῆσαι, ἣν οὐκ ἔστιν ἄλλως ἢ διὰ τοιαύτης τινὸς ἀναλογίας μαθεῖν.

14 ἐνσημανεῖται : -μαίνεται P,BKC -μαίνηται E || 15 τῷ ἀκροωμένῳ : τοῖς ἀκροωμένοις PF || ταὐτὸν : ταὐτὸ S || 16 περιηχοίη : -ηχεῖ S -έχοι Ω

3, 2 ταῖς : τε SΩ || ὑπηρετεῖν : ἐξυ. PF || 3 οὐδὲ : οὔτε SΩ || 4 ἑκατέρου : -ρων PF || 5 σώματος : -των Ω || 8 αἱρέσει : διαιρέσει E || 11 ἐπιλέξεται : ἐκλ. SΩ, Cavarnos || 12 ἐπειδὴ : ἐπεὶ δὲ E,B ἐπεὶ C || 14 σωφρονούντων : -νοῦν δ' Ω || εἴη : μὴ ἀλλὰ E,PF,B || 15-16 ἐπὶ τοῦτον om. KC,SΩ || 16 ὁδὸν : ὁ. ἐπὶ τὸ λυσιτελοῦν KC,SΩ || 16-17 ἣν usque ad μαθεῖν om. E,B || 17 τοιαύτης om. PF

3 a. Matth. 6,24. Lc 16,13 b. I Cor. 7,32-33

des sons différents en effet, s'ils se font entendre tour à tour, exprimeront l'idée à l'auditeur ; mais s'ils retentissent aux oreilles, mêlés simultanément, une confusion rebelle
326 C. à tout discernement s'emparera de la pensée, et les idées exprimées se confondront les unes avec les autres.

Nature du mariage spirituel et moyen d'y accéder

3. Pour la même raison, notre puissance de désir n'est pas de nature telle qu'elle puisse en même temps servir[1] les voluptés corporelles et rechercher le mariage spirituel. Car il est impossible d'atteindre par des pratiques semblables l'un et l'autre de ces buts : pour le mariage spirituel en effet, les pourvoyeurs sont la continence, la mortification du corps et le mépris de toute les choses charnelles, pour l'union corporelle, tout l'opposé. De même donc qu'entre deux maîtres proposés au choix, comme il est impossible de se soumettre simultanément à l'un et à l'autre — « nul ne peut servir deux maîtres[a] » —, l'homme sensé choisira le plus avantageux ; ainsi en face des deux mariages qui nous sont proposés, comme il est impossible d'avoir part à l'un et à l'autre — « celui qui n'est pas marié se soucie des choses du Seigneur ; celui qui est marié se soucie des choses du monde[b] » —, ce serait le fait de gens sensés et de ne pas se tromper dans le choix du mariage profitable, et de ne pas ignorer la route qui y mène : on ne peut d'ailleurs l'apprendre que par une comparaison de ce genre.

1. Répétition du verbe ὑπηρετεῖν : titre ; 2, 1.10.

4. Ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ σωματικῷ γάμῳ ὁ μὴ ἀπόβλητος
400 M. γενέσθαι σπουδάζων, καὶ τῆς τοῦ σώματος εὐεξίας καὶ τοῦ πρέποντος καλλωπισμοῦ καὶ πλούτου περιουσίας καὶ τοῦ μηδὲν μήτε ἐκ τοῦ βίου μήτε ἐκ τοῦ γένους ἐπάγεσθαί τι
5 ὄνειδος πολλὴν ποιήσεται πρόνοιαν — οὕτω γὰρ ἂν τύχοι μάλιστα τῶν κατὰ γνώμην — · τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ τὸν πνευματικὸν γάμον ἑαυτῷ μετιὼν πρῶτον μὲν νέον ἑαυτὸν καὶ πάσης παλαιότητος κεχωρισμένον τῇ ἀνακαινώσει
327 C. τοῦ νοὸς[a] ἐπιδείξει, εἶτα πλούσιον ἐν οἷς τὸ πλουτεῖν ἐστι
10 περισπούδαστον, οὐ τοῖς ἀπὸ γῆς σεμνυνόμενον χρήμασιν, ἀλλὰ τοῖς οὐρανίοις θησαυροῖς κομῶντα. Γένους δὲ σεμνότητα οὐ κατὰ τὴν αὐτόματον συντυχίαν πολλοῖς καὶ τῶν φαύλων προσοῦσαν κἀκεῖνος ἔχειν φιλοτιμήσεται, ἀλλὰ τὴν πόνῳ καὶ σπουδῇ δι' οἰκείων κατορθωμάτων προσγινομέ-
15 νην, ἣν μόνοι αὐχοῦσιν οἱ τοῦ φωτὸς υἱοὶ[b] καὶ τέκνα θεοῦ καὶ « τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν εὐγενεῖς[c] » διὰ τῶν ἔργων τῶν φωτεινῶν χρηματίζοντες. Ἰσχὺν δὲ καὶ εὐεξίαν οὐ σῶμα

4, 1 ὥσπερ : ὡς PF,SΩ || γὰρ om. E,B || ἀπόβλητος : -τέος PF,BKC -τον E || 4 βίου : ζήλου Ω || τι om. SΩ || 7 γάμον om. S || 8 τῇ om. C || 9 νοος : νοῦ SΩ || εἶτα : ἔπειτα KC || ἐν οἷς : γένος ᾧ PF,B, Cavarnos γένος ὁ E || 9-10 ἐστι περισπούδαστον : μακαριστόν Ω || 10 γῆς : τῆς γῆς Ω || χρήμασιν : χρῆμα S || 11 οὐρανίοις : ἐπουρανίοις S || 15 αὐχοῦσιν : ἔχουσιν E || τοῦ om. SΩ

4 a. Cf. Rom. 12,2. Éphés. 4,22-23 b. Cf.Jn 12,36. I Thess. 5,5 c. Job 1,3

1. GNys. se lance à nouveau dans une longue comparaison (ὥσπερ γάρ ... τὸν αὐτὸν τρόπον : lin. 1.6) où chaque élément du premier membre reparaît dans le second — εὐεξία (lin. 2.17), πλοῦτος (3.9), γένος (4.11) —, transposé sur un plan spirituel.

2. Cf. ἀπόβλητος (lin. 34).

3. Lieu commun sur les conditions requises pour faire un beau mariage : cf. III, 2, 10.

4. Cf. *In fratrem Bas.* (*PG* 46, 816 B) : τίς οὖν ἡ Βασιλείου εὐγένεια ; Γένος μὲν αὐτῷ ἡ πρὸς τὸ Θεῖον οἰκείωσις.

5. L'expression οἱ τοῦ φωτὸς υἱοί revient très souvent chez GNys. :

Les dons requis en ce mariage spirituel

4. De même en effet que, dans le cas du mariage corporel[1], celui qui s'applique à ne pas être repoussé[2] fera grand cas, dans ses prévisions, de le santé du corps, de la justesse de la parure, de l'opulence de la richesse[3], et veillera à ne s'attirer aucun reproche ni en raison de sa vie ni en raison de sa naissance — c'est à cette condition qu'il pourra le mieux réaliser son propos — ; de la même manière, celui qui recherche pour lui-même le mariage spirituel montrera d'abord qu'il
327 C. est jeune et séparé de toute vétusté par le renouvellement de son intelligence[a] ; il montrera ensuite qu'il est riche, de ce genre de richesses qui sont très enviables, non point glorieux des biens de la terre, mais fier des trésors célestes. Quant à la noblesse de naissance[4], ce n'est pas celle qui échoit toute seule, par rencontre fortuite, à beaucoup de gens même médiocres, qu'il mettra son point d'honneur à posséder lui aussi, mais celle qui s'acquiert à force de peine et de soin par des actes personnels de vertu, et dont seuls se glorifient les « fils[5] de la lumière[b] », les enfants de Dieu, et ceux qui portent[6] « en Orient[7] le titre de nobles[c] » pour leurs actions lumineuses[8]. La force et la santé, il

C. Eun., III, t. I, 115 (*GN* 2, p. 42 = *PG* 45, 605 C) ; *De or. dom.*, II (*PG* 44, 1141 C) ; *De perf.* (*GN* 8, 1, p. 202, 4 = *PG* 46, 276 C) ; *In. Cant.*, II.IV.V (*GN* 6, p. 62, 14 ; 118,9 ; 170,8 = *PG* 44, 801 C.844 C. 884 C)... etc.

6. Sur ce sens de χρηματίζειν, cf. E.-J. Bickerman, « The Name of Christians », dans *HThR*, t. XLII (1949), p. 109-124.

7. Autre exemple, chez GNys. encore, de ce verset (*Job* 1, 3), rarement commenté : *De Theodoro mart.* (*PG* 46, 740 D).

8. Nous avons eu la surprise de retrouver mot pour mot cette phrase dans un fragment attribué à Didyme, tiré de la chaîne publiée par Young (P. Junius, *Catena Graecorum Patrum in Beatum Job collectore Niceta Heracleae metropolita*, Londres 1637, p. 14) et reproduit par Migne : Didyme, *Fragm. in Job* (*PG* 39, 1120 CD) : οἱ υἱοὶ τοῦ φωτὸς καὶ τέκνα θεοῦ δι' ἔργων φωτεινῶν χρηματίζονται, οὗτοι εἰσιν οἱ ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν.

ἀσκῶν οὐδὲ καταπιαίνων τὴν σάρκα περιποιήσεται, ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐναντίον *ἐν τῇ τοῦ σώματος ἀσθενείᾳ τελειῶν τὴν* τοῦ πνεύματος *δύναμιν* [d]. Οἶδα δὲ καὶ τὰ ἔδνα τοῦ γάμου τούτου οὐκ ἀπὸ φθαρτῶν χρημάτων πεποιημένα, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἰδίου πλούτου τῆς ψυχῆς δωροφορούμενα. Βούλει μαθεῖν τὰ τῶν δώρων ὀνόματα ; Ἄκουσον Παύλου τοῦ καλοῦ νυμφοστόλου ἐν *τίσι πλουτοῦσιν οἱ ἐν παντὶ συνιστῶντες ἑαυτούς* [e], ἐν οἷς ἄλλα τε πολλὰ καὶ μεγάλα εἰπών, « Καὶ ἐν ἁγνότητι » φησίν [f]. Καὶ πάλιν ὅσα ἑτέρωθι ἐν *τοῖς τοῦ πνεύματος καρποῖς* [g] ἀπαριθμεῖται, πάντα τοῦ γάμου τούτου δῶρά ἐστι. Καὶ εἴ τις μέλλοι πείθεσθαι τῷ Σολομῶντι καὶ τὴν ἀληθινὴν σοφίαν σύνοικόν τε καὶ βίου κοινωνὸν ἑαυτῷ λαμβάνειν, περὶ ἧς φησιν [h] ὅτι « Ἐράσθητι αὐτῆς, καὶ τηρήσει σε, τίμησον αὐτήν, ἵνα σε περιλάβῃ », ἐπαξίως τῆς ἐπιθυμίας ταύτης παρασκευάσεται ἐν καθαρᾷ τῇ στολῇ

18-19 ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐναντίον : ἀλλ' ἅπαν τὸ ἐναντίαν E ἀλλὰ πάντα τὰ [τὰ om. S] ἐναντία SΩ || 19 ἐν om. BKC || 21-22 ἀλλ' usque ad δωροφ. om. Ω || 26 ἐν[1] om. S || 27 ἀπαριθμεῖται : ἀπηρίθμηται SΩ || 29 βίου : τοῦ βίου KC,SΩ, Cavarnos || 30 λαμβάνειν : -νει P,BKC || 31 τηρήσει : τιμήσει C,Ω || τίμησον : φίλησον C || 32 ἐν om. S

d. Cf. II Cor. 12,9 e. Cf. II Cor. 6,4 f. II Cor. 6,6
g. Cf. Gal. 5,22 h. Prov. 4,6-8

1. Cf. *In Cant.*, I (*GN* 6, p. 24,4 = *PG* 44, 772 C) ; *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 375, 1 = *PG* 46, 964 B).

2. Le nom νυμφοστόλος apparaît chez Josèphe (*Ant. Jud.*, V, 8, 6 ; Naber, I, p. 322) ; le verbe νυμφοστολεῖν est attesté chez Philon (*Congr.*, 72 : *Abr.*, 250). La *Souda* commente νυμφοστολῆσαι par νύμφην κοσμῆσαι, et νυμφοστόλος par νυμφαγωγός (éd. A. Adler, III, p. 488). Il s'agit de la personne qui pare la fiancée et la conduit à son époux. Sur ces coutumes, cf. Ch. Lécrivain, art. *Matrimonium*, dans *DAGR*, III, 2, p. 1651. Le verset de Paul (II *Cor.* 11, 2) a certainement servi la fortune de ces mots dans la langue chrétienne : « Je vous ai fiancés (ἡρμοσάμην) à un époux unique, comme une vierge pure à présenter (παραστῆσαι) au Christ ». Le mot νυμφοστόλος, cher à GNys., semble avoir été d'usage plus tardif, et plus rare, que les autres.

se les procurera non pas en s'exerçant le corps ni même en engraissant sa chair ; mais tout au contraire en déployant la puissance de l'esprit dans la faiblesse du corps [d]. Je sais aussi que les présents[1] de ce mariage ne consistent point en des biens corruptibles, mais qu'ils sont prélevés sur la richesse propre de l'âme. Veux-tu apprendre les noms de ces cadeaux ? Écoute Paul, l'excellent paranymphe[2], nous dire quels biens constituent la richesse de ceux qui font leurs preuves[3] en tout point [e] : après en avoir cité beaucoup d'autres, et de grand prix, il ajoute [f] : « et aussi la pureté[4] ». Et tous les bienfaits qu'il compte ailleurs parmi les fruits de l'Esprit [g] sont encore tous des cadeaux de ce mariage. Si quelqu'un veut croire Salomon et prendre pour compagne et associée de sa vie la véritable sagesse dont il dit [h] : « Éprends-toi d'elle, et elle te gardera ; honore-la, afin qu'elle t'entoure de sa protection », celui-ci, d'une manière digne de ce désir, se préparera dans une

Eusèbe de Césarée l'emploie (*Hist. Eccl.*, X, 4, 54 ; *GCS* 9, 2, p. 878, 9 = *SC* 55, p. 98) à propos de Paulin de Tyr « paranymphe de l'Église, épouse du Verbe ». GNys. entend dans le même sens νυμφοστολίζειν en parlant des rapports de Mélèce et de son Église (*De Meletio : PG* 46, 860 A). A la suite de GNys. (*In Cant.*, IV ; *GN* 6, p. 108, 13 = *PG* 44, 836 D), Théodoret gratifie souvent de ce titre l'apôtre Paul : *Or. de div. Caritate* (*PG* 82, 1504 B : προμνήστωρ καὶ νυμφοστόλος) ; *Epist.* CXLVI (*PG* 83, 1401 B). Prenant une extension beaucoup plus large, le terme désigne aussi tout pasteur conduisant des âmes au Christ : GNaz., *Or. in Baptisma*, XVIII (ἐγὼ νυμφοστόλος : *PG* 36, 381 B). Signalons enfin la belle évocation du Dieu paranymphe qui, après avoir créé Ève, la conduit à son époux Adam : Théodoret, *In Malach.*, II, 15 (*PG* 81, 1973 B) ; *Haerel. fab. comp.*, V, 25 (*PG* 83, 536 D) ; Basile de Séleucie, *Or. in Adam*, III, 3 (*PG* 85, 53 C) ; Anastase le Sinaïte, *In Hexaemeron*, XII (*PG* 89, 1052 B).

3. Au sujet de συνίστημι, cf. C. Spicq *Agapè*, II, p. 180-186.

4. Les présents et cadeaux de ce mariage spirituel, nous dit GNys., « sont prélevés sur la richesse propre de l'âme » (lin. 22) ; ils sont des « fruits de l'Esprit » (27), et se résument dans l'ἁγνότης (26). Rien d'étonnant que, dans ce contexte, surgissent l'image de la robe nuptiale sans tache (lin. 32.35) et la vision eschatologique du festin des noces.

τοῖς ἐν τῷ γάμῳ τούτῳ εὐφραινομένοις συνεορτάζων, ἵνα μὴ
328 C. ἀπόβλητος γένηται, τῆς μὲν ἑορτῆς συμμετασχεῖν ἀξιῶν,
35 τὸ δὲ *ἔνδυμα τοῦ γάμου*[1] μὴ περικείμενος. Δῆλον δὲ ὅτι
κοινὸς ὁ λόγος ἐστὶν ἐπί τε ἀνδρῶν ὁμοίως καὶ γυναικῶν
εἰς τὴν περὶ τὸν τοιοῦτον γάμον σπουδήν· ἐπειδὴ γάρ,
καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, « οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ[j] »,
« πάντα δὲ καὶ ἐν πᾶσι Χριστός[k] », εἰκότως ὁ τῆς σοφίας
40 ἐρασθεὶς τὸν ἔνθεον ἔχει τῆς ἐπιθυμίας σκοπόν, ὅς ἐστιν ἡ
ἀληθὴς σοφία, καὶ ἡ τῷ ἀφθάρτῳ νυμφίῳ προσκολληθεῖσα
ψυχὴ τῆς ἀληθινῆς σοφίας ἔχει τὸν ἔρωτα, ἥτις ἐστὶν ὁ θεός.
Ἀλλὰ τί μὲν ὁ πνευματικός ἐστι γάμος καὶ πρὸς τίνα βλέπει
σκοπὸν ὁ καθαρός τε καὶ οὐράνιος ἔρως, μετρίως ἡμῖν
45 ἐκ τῶν εἰρημένων ἀνακεκάλυπται.

33 εὐφραινομένοις : συν. PF,BKC || 37 τὸν τοιοῦτον γάμον : τῶν τοιούτων γάμων PF,B,Ω || 38 ἄρσεν : ἄρρεν S || 40 ἔνθεον : θεὸν SΩ || ἡ om. Ω || 43 τί : τίς S || βλέπει om. Ω || 44 ὁ om. Ω

i. Cf. Matth. 22,11-12 j. Gal. 3,28 k. Col. 3,11

1. Il est intéressant de voir GNys. souligner ici la communauté de vocation, l'égalité entre hommes et femmes devant l'idéal de la virginité chrétienne. Certaines pages de diatribe, où les Pères jouent les misogynes, ne doivent pas faire oublier celles, plus sérieuses, où ils revendiquent comme ici l'égalité entre les deux sexes. Cf. Clément d'Alex., *Pédagogue*, I, IV, 10,1 : « La même vertu nous concerne, hommes et femmes » (GCS 12, p. 96 ; *SC* 70, p. 129 et note 1 de H.-I. Marrou) ; Basile d'Ancyre, *De Virg.*, IV. LI (*PG* 30, 676 D. 772 BC) ; Basile de Césarée, *Hom. in Ps. 1*, III (*PG* 29, 216 D) ; Grégoire de Naz., *In laudem Gorgoniae*, XIV : « O nature féminine qui a surpassé la nature masculine dans le commun combat pour le salut, prouvant, qu'entre les deux, il y a une différence de corps, mais non point d'âme » (*PG* 35, 805 B) ; *Or. in Matth. XIX, 1-12*, VI (*PG* 36, 289 B) ; Théodoret, *Thérapeutique*, V, 56-57 (*SC* 57, p. 244) ; *Histor. relig.*, XXIX (*PG* 82, 1489 B). On sait que dans *Apoc.* 14, 4, le mot παρθένος est déjà employé au masculin.

robe sans tache à festoyer avec ceux qui se réjouissent de
328 C. ce mariage, afin de n'être pas repoussé, malgré sa volonté de partager la fête, pour n'être point revêtu de la robe nuptiale [i]. Il est clair que ce discours vise pareillement[1] hommes et femmes en ce qui concerne le zèle pour un tel mariage. Lorsqu'en effet, selon les expressions de l'Apôtre, « il n'y a plus d'homme[2] et de femme [j] », et que « le Christ est tout[3] et en tous [k] », c'est avec raison que l'amant de la sagesse possède[4] le but divin de son désir, qui est la véritable sagesse, et que l'âme attachée à l'époux incorruptible, possède l'amour de la vraie sagesse qui est Dieu. Mais la nature du mariage spirituel et le but vers lequel regarde l'amour pur et céleste, cela vient d'être suffisamment révélé par nos paroles.

2. Cf. *In Cant.*, VII (*GN* 6, p. 213, 4 = *PG* 44, 916 B) ; *De hom. op.*, XVI (*PG* 44, 181 A = *SC* 6, p. 154). Jérôme, *Epist.* CVIII, 23 (*CSEL* 55, p. 341 ; Labourt, V, p. 191-192).

3. Cf. *In Cant.*, XIII (*GN* 6, p. 386, 6 = *PG* 44, 1052 A).

4. Insistance, par deux fois (lin. 40.42), sur ce verbe ἔχειν pour souligner la possession dans l'au-delà, quand précisément « il n'y a plus ni homme ni femme... », etc.

Κεφάλαιον κα'

Ὅτι χρὴ τὸν ἀκριβῶς ζῆν προελόμενον πρὸς πᾶν εἶδος σωματικῆς ἡδονῆς ἀλλοτρίως ἔχειν.

1. Ἐπειδὴ δὲ τῇ καθαρότητι τοῦ θεοῦ προσεγγίσαι,
401 M. μὴ αὐτόν τινα πρότερον τοιοῦτον γενόμενον, ἀδύνατον κατεφάνη, ἀναγκαῖον ἂν εἴη μεγάλῳ τινὶ καὶ ἰσχυρῷ διατειχίσματι πρὸς τὰς ἡδονὰς ἑαυτὸν διαστῆσαι, ὡς ἂν
5 μηδαμοῦ τῷ προσεγγισμῷ τούτῳ τὸ καθαρὸν τῆς καρδίας ἐπιμολύνοιτο· τεῖχος δέ ἐστιν ἀσφαλὲς ἡ τελεία πρὸς πᾶν τὸ ἐμπαθῶς ἐπιτελούμενον ἀλλοτρίωσις. Μία γὰρ οὖσα τῷ γένει ἡ ἡδονή, καθὼς ἀκούειν ἔστι τῶν σοφῶν, ὥσπερ τὸ ὕδωρ ἐκ μιᾶς πηγῆς εἰς διαφόρους
10 ὀχετοὺς μεριζόμενον, δι' ἑκάστου τῶν αἰσθητηρίων τοῖς φιληδόνοις ἐγκαταμίγνυται. Οὐκοῦν ὁ διά τινος τῶν αἰσθήσεων τῆς ἐγγενομένης αὐτῷ ἡδονῆς ἡττηθεὶς ἐκεῖθεν
329 C. ἐτρώθη τὴν καρδίαν, καθὼς διδάσκει ἡ τοῦ κυρίου φωνή[a], ὅτι τῶν ὀφθαλμῶν τὴν ἐπιθυμίαν ὁ πληρώσας *ἐν τῇ καρδίᾳ*

1, 1 δὲ : γὰρ E || τοῦ : τῇ τοῦ S || 2 πρότερον om. S || 7 πᾶν om. SΩ || 8 ἡ om. Ω || 9 τὸ : τι KC,SΩ, Cavarnos || 9-10 ἐκ usque ad μεριζόμενον om. S || 11 τινος : μιᾶς τινος SΩ, Cav. || 12 ἐγγενομένης : ἐγγιν. PF || 13 κυρίου : θεοῦ PF || 14 τῶν ὀφθαλμῶν : ὁ ὀφθαλμὸς S τῷ ὀφθαλμῷ Ω || ὁ om. S || πληρώσας : ἐκπλ. S

1 a. Matth. 5,28

---

1. Cf. une idée complémentaire, exprimée avec les verbes προσπελάζειν (XI, 4, 18) et ἐμπελάζειν (XI, 4, 42) : on devient beau et lumineux en approchant de la Beauté et de la Lumière véritable. PHILON emploie plusieurs fois l'expression ἐγγίζειν θεῷ : *Leg.*, II, 57 ; *Migr.*, 132.

2. Cette formule de la ligne 7 a inspiré la seconde partie du titre.

3. Quels sont ces sages, ces philosophes ? H.-F. CHERNISS (*The Platonism*, p. 55 et 89, note 51) pense à des commentateurs se référant à *Rép.*, VI, 485 d. Cette comparaison de la source et des canaux doit être en effet un lieu commun, mais elle n'apparaît nullement dans le texte allégué, où figure tout au plus le participe ἀπωχετευμένον.

Chapitre XXI

Celui qui a choisi de vivre selon cette stricte discipline doit être étranger à toute espèce de plaisir du corps.

Le plaisir s'insinue en l'homme par chacun des sens

1. Puisqu'il est apparu qu'on ne peut s'approcher[1] de la pureté de Dieu, si on n'est d'abord devenu tel soi-même, il serait nécessaire de se séparer des voluptés par un grand et fort rempart, afin que l'approche de celles-ci ne souillât en rien la pureté du cœur. Or c'est un rempart solide que de se montrer parfaitement étranger[2] à tout acte passionné. Bien qu'il constitue en effet un genre unique, ainsi qu'on peut l'entendre dire aux sages[3], le plaisir, comme l'eau qui se divise à partir d'une source unique en différents canaux, entre dans les voluptueux par chacun de leurs sens, pour se mêler à eux. L'homme donc qui a été vaincu par le plaisir qui est entré en lui à la faveur d'une des sensations,
329 C. cet homme en a reçu une blessure au cœur, comme l'enseigne la sentence du Seigneur[a] : quiconque assouvit le désir de ses yeux[4] subit le dommage dans son cœur.

PHILON emploie l'image, mais pour illustrer une autre idée : le νοῦς utilise les sens comme autant de canaux, voyant par les yeux, entendant par les oreilles..., etc. (*Poster.*, 126). Chez GNys., au contraire, c'est le plaisir qui est comparé à une source, les sens lui servant de canaux pour entrer dans l'âme. Cette conception est d'ailleurs très philonienne (cf. *Leg.*, II, 74 : Le plaisir assimilé à un serpent s'enroule de cinq façons différentes, puisque les plaisirs se présentent par la vision, l'ouïe, etc.). J. JANINI CUESTA, « Dieta y Virginidad », dans *Miscelánea Comillas*, t. XIV (1950), p. 195, a signalé un texte parallèle, voire une source, chez BASILE D'ANCYRE, *De Virg.*, IV : μία γὰρ οὖσα τῷ γένει ἡ ἡδονή, ὥσπερ πηγή τις ἀπὸ σαρκῶν ἀναβλύζει, καὶ καθάπερ εἰς πέντε ὀχετούς, τὰς πέντε αἰσθήσεις διαιρεθεῖσα, διὰ τούτων ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ἔνδοθεν ῥεῖ (*PG* 30, 677 B).

4. Cf. *In Eccl.*, III (*GN* 5, p. 323, 13 = *PG* 44, 656 D) : τὰς ἐπὶ τῶν πινάκων γραφάς, δι' ὧν καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐκπορνεύουσιν.

15 τὴν βλάβην ἐδέξατο. Οἶμαι δὲ ἀπὸ μέρους ἐνταῦθα περὶ παντὸς αἰσθητηρίου προειρηκέναι τὸν κύριον, ὥστε ἀκολουθοῦντας ἡμᾶς τῷ εἰρημένῳ καλῶς ἂν προσθεῖναι, ὅτι καὶ ὁ ἀκούσας *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι* [a] καὶ ὁ ἁψάμενος καὶ ὁ πᾶσαν τὴν ἐν ἡμῖν δύναμιν εἰς ὑπηρεσίαν ἡδονῆς κατασπάσας
20 *τῇ καρδίᾳ* [a] ἐξήμαρτεν.

2. Ἵνα οὖν μὴ τοῦτο γένηται, κανόνι χρηστέον τούτῳ πρὸς τὸν ἴδιον βίον τῷ σώφρονι, τῷ μήποτε προσθέσθαι τινὶ κατὰ ψυχήν, ᾧ δέλεάρ τι ἡδονῆς παραμέμικται, καὶ πρό γε πάντων τὴν ἐπὶ τῆς γεύσεως ἡδονὴν διαφερόντως
5 φυλάττεσθαι, διότι προσεχεστέρα πως αὕτη δοκεῖ εἶναι καὶ οἱονεὶ μήτηρ τῆς ἀπηγορευμένης. Αἱ γὰρ κατὰ βρῶσιν καὶ πόσιν ἡδοναὶ πλεονάζουσαι τῶν ἐδωδίμων τῇ ἀμετρίᾳ ἀνάγκην ἐμποιοῦσι τῷ σώματι τῶν ἀβουλήτων κακῶν, πλησμονῆς ὡς τὰ πολλὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐντικτούσης

17 καὶ om. PF || 18 ὁ² om. E,P,B,Ω || 19 δύναμιν om. E,Ω
2, 2 βίον : σκοπὸν C || σώφρονι : σωφρονοῦντι SΩ || τῷ² : τὸ E,K,Ω || 3 ψυχήν : τὴν ψ. Ω || 5 φυλάττεσθαι : παραφ. SΩ || πως om. Ω || 7 καὶ : τε καὶ SΩ || τῇ ἀμετρίᾳ : τὴν ἀμετρίαν PF,SΩ, || 8 τῶν : τῆς τῶν E,PF,BKC, Cavarnos

a. Matth. 5, 28

1. Quel que soit le canal par où s'écoule dans l'âme la source empoisonnée du plaisir, cela suffit pour donner la mort.

2. Autre exemple d'avilissement, exprimé par le verbe συγκατασπᾶν : V, 13.

3. Sur le thème platonicien ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, cf. P. Courcelle, « Escae malorum (*Timée*, 69 d) », dans *Hommages à Léon Herrmann* (coll. *Latomus*, t. XLIV, 1960), p. 244-252. Il cite, parmi d'autres, Philon, *Mos.*, I, 295 ; Méthode d'Olympe, *Banquet*, IV, 4, 34 (*SC* 95, p. 136 ; *GCS* 27, p. 50) ; Basile de Cés., *M. Ascet.*, *GR* XVII, 2 (*PG* 31, 964 B) ; GNys., *V. Moysis*, II, 297 (*SC* 1 bis, p. 126 = *PG* 44, 421 D). Joindre au dossier, *De hom. op.*, XX (*PG* 44, 200 B ; *SC* 6, p. 177).

4. Texte parallèle dans le *De or. Dom.*, V (*PG* 44, 1185 D) où la comparaison péjorative — μήτηρ — semble être une citation. Chez Philon du moins, le sens du goût est présenté comme étant « le plus

A mon avis, le Seigneur a fait là, à l'occasion d'un cas particulier[1], une prédiction valant pour n'importe lequel des sens, si bien que nous pouvons très bien ajouter, en enchaînant avec sa formule : celui qui écoute et touche avec convoitise, celui qui rabaisse au service[2] du plaisir une quelconque des facultés qui sont en nous, celui-là pèche dans son cœur [a].

Chez l'homme tempérant, l'utilité, et non le plaisir, définit les limites de la jouissance

2. Afin donc que cela n'arrive point, l'homme tempérant doit user de cette règle pour sa propre vie : ne jamais appliquer son âme à un objet où quelque amorce[3] de plaisir se trouve mêlée, et surtout se garder particulièrement du plaisir du goût, parce que cette jouissance-là semble être en quelque manière plus proche et comme la mère[4] de la volupté défendue. En effet les plaisirs de la nourriture et de la boisson qui se gorgent d'aliments[5] produisent nécessairement dans le corps, par ce manque de mesure, des maux indépendants de notre volonté, car la satiété engendre le plus souvent chez les

asservissant de tous » (*Contempl.*, 45 ; *Spec.*, I, 174 et IV, 100). Très long développement chez Basile d'Ancyre, *De Virgin.*, VI.VII (*PG* 30, 681 s.) sur les connexions entre le goût, le toucher et les voluptés charnelles : chaîne (ἄλυσις : 681 B6) ; volupté dominant en reine sur les sens (681 B8) ; que, chez la vierge, le sens du goût lui-même soit vierge (684 C1).

5. Ce passage a manifestement souffert au cours de sa transmission, et l'on a essayé, dans l'une et l'autre tradition, de corriger le texte pour le rendre intelligible, non sans contaminer une tradition par l'autre. Nous croyons devoir faire de πλησμονῆς (lin. 9) le sujet de ἐντικτούσης (cf. même idée, lin. 11). Dans ce cas, l'article τῆς devant τῶν (lin. 8) apparaît comme une correction fâcheuse et doit disparaître. La préférence de GNys. pour un complément au génitif après πλεονάζειν et l'absence d'enclave invitent à rattacher directement ἐδωδίμων au participe qui précède, au lieu de le greffer sur τῇ ἀμετρίᾳ, ce datif s'expliquant lui-même beaucoup mieux dans la mouvance du verbe principal ἐμποιοῦσι.

10 τὰ τοιαῦτα πάθη. Ὡς ἂν οὖν μάλιστα γαληναῖον ἡμῖν διαμένοι τὸ σῶμα, μηδενὶ τῶν ἐκ τοῦ κόρου παθημάτων ἐπιθολούμενον, προνοητέον τῆς ἐγκρατεστέρας διαγωγῆς μέτρον καὶ ὅρον τῆς ἀπολαύσεως οὐ τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ τὴν ἐφ' ἑκάστου χρείαν ὁρίζειν.

Εἰ δὲ τῇ χρείᾳ καὶ τὸ ἡδὺ πολλάκις συγκαταμέμικται — πάντα γὰρ οἶδεν ἐφηδύνειν ἡ ἔνδεια τῷ σφοδρῷ τῆς ὀρέξεως τὸ τῇ χρείᾳ
330 C. παρευρεθὲν ἅπαν καταγλυκαίνουσα —, οὐκ ἀπωστέον τὴν χρείαν διὰ τὴν ἐπακολουθοῦσαν ἀπόλαυσιν· οὔτε μὴν κατὰ τὸ προηγούμενον
5′ μεταδιωκτέον τὴν ἡδονήν, ἀλλ' ἐκ πάντων ἐκλεγομένους τὸ χρήσιμον ὑπερορᾶν προσήκει τοῦ τὰς αἰσθήσεις εὐφραίνοντος.

10 γαληναῖον : -νιαῖον Ω || 11 διαμένοι : -μείνοι E,PF,B || 13 καὶ : μὲν καὶ PF || 14 ἑκάστου : ἑκάστῳ Cav. ἕκαστα Nil, PG 79,576 B || ὁρίζειν : ὁρίζοντας S, Vers. syr., Nil ὁρίζονται Ω

Codd. SΩ,B²KC || 1′ τὸ ἡδὺ : τὸ ἥδον K τῶν εἰδῶν C τῇ ἡδονῇ Ω || 2′ ἐφηδύνειν : ἡδύνειν KC || 4′ τὸ om. S,B² || 5′ μεταδιωκτέον : καταδιωκτέον KC διωκτέον Nil

---

1. K. Heussi (*Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, dans *TU* 42, 2, 1917, p. 61) a découvert dans les œuvres de Nil un court billet adressé à Épiphane évêque (*Epist.* IV, 56 = *PG* 79, 576 BC) qui reproduit textuellement un passage de ce paragraphe : lignes 10-14 (ὡς ἂν .... ὁρίζοντας) ; 1′-6′ (εἰ δὲ τῇ ..... εὐφραίνοντος) ; quelques expressions du par. 3, 8-9 se retrouvent dans la conclusion. On verra d'après les quelques variantes de cette lettre, insérées dans l'apparat critique, qu'elle reflète assez fidèlement l'état de la seconde édition du traité, tel que l'attestent le codex S et la version syriaque. En l'absence d'une édition critique des Lettres de Nil († vers 430), il est difficile de faire fond sur ce témoignage : après S. Haidacher (« Chrysostomus - Fragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus », dans *Chrysostomika*, Rome 1908, p. 226-234) qui avait décelé de nombreux emprunts à Chrysostome, Heussi a signalé 13 fragments d'Irénée, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Isidore de Péluse... et même du Pseudo-Denys ! Ces morceaux choisis, dans leur ensemble, sont-ils l'œuvre de Nil ou d'un compilateur postérieur ?

2. Cf. *In Cant.*, XIV (*GN* 6, p. 425, 15 = *PG* 44, 1084 C) où GNys. explique que, dans le cas du désir spirituel, celui-ci ne s'atténue point avec la jouissance et le rassasiement.

hommes de telles passions. Afin[1] donc que notre corps demeure souverainement calme et ne soit troublé par aucun des mouvements passionnels qui naissent du rassasiement[2], il faut veiller à ce que ce soit non pas le plaisir mais l'utilité[3] qui définisse en chaque cas la mesure de la conduite tempérante et la limite de la jouissance.

Et si l'agrément lui-même se trouve souvent intimement mêlé à l'utilité — le besoin sait agrémenter toutes choses, lui qui rend délicieux, par la violence du désir qu'il suscite,
330 C. tout ce qu'on trouve en plus de l'utilité —, il ne faut pas repousser l'utilité à cause de la jouissance qui l'accompagne[4], ni non plus, bien sûr, poursuivre en premier lieu le plaisir, mais il convient, tout en choisissant ce qu'il y a d'utile en toute chose, de mépriser ce qui charme les sens.

3. Long développement sur l'utilité et le plaisir, pour déterminer la mesure de jouissance permise : χρεία (paragr. 2, 14 et paragr. 3, lin. 3.6.8 ; 2 a editio : lin. 1.′2′.3′) ; ἡδονή (2, 13 et 3, 6 ; 2 a ed. : 5′), L'exemple de la balle et du froment (la balle réservée aux bêtes et au feu..., comme le plaisir) aurait pu prêter à quelque interprétation rigoriste. Aussi l'on comprend qu'un second éditeur ait essayé de déterminer une via media entre laxisme et rigorisme : ni chercher d'abord le plaisir, ni repousser l'utilité sous prétexte qu'il s'y mêle de la jouissance, mais choisir l'utile en méprisant le plaisir qui l'accompagne. Problème fort ancien que celui du dosage de l'utile et de l'agréable (Horace, *De arte poetica*, 343 : « miscuit utile dulci »), mais qui semble avoir été d'une brûlante actualité dans les milieux monastiques du IVe siècle. Cf. Basile, *M. Ascet.*, *GR* XVIII. XIX (*PG* 31, 965-969). Son attitude est d'autant plus nuancée que se profilent à l'horizon « ces imposteurs marqués au fer rouge dans leur conscience », qui interdisent l'usage d'aliments que Dieu a créés pour être pris avec action de grâces : citation de *I Tim.* 4, 2-3 qui revient fort souvent, en ces sortes de discussions.

4. Cf. Clément d'Alex., *Strom.*, II, XX. 119, 1-2 : « S'il était possible de boire, ou de prendre sa nourriture, ou de procréer, en excluant la volupté, on pourrait ainsi prouver qu'elle n'a aucune autre utilité (χρεία)... ; mais elle s'introduit dans la vie pour aider, comme on dit que le sel facilite la digestion des aliments » (*SC* 38, p. 124 = *GCS* 52, p. 177).

3. Ὁρῶμεν δὲ καὶ τοὺς γεωργοὺς ἀναμεμιγμένον τῷ σίτῳ τὸ ἄχυρον τεχνικῶς διακρίνοντας, ὡς ἂν ἑκάτερον αὐτῶν εἰς τὴν προσήκουσαν χρείαν παραληφθείη, τὸ μὲν εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ζωήν, τὸ δὲ εἰς καῦσίν τε ἅμα καὶ εἰς τὴν τῶν ἀλόγων τροφήν. Οὐκοῦν καὶ ὁ τῆς σωφροσύνης ἐργάτης διακρίνων τῆς ἡδονῆς τὴν χρείαν, ὥσπερ ἀχύρου τὸν σῖτον, τὴν μὲν ἀπορρίψει τοῖς ἀλογωτέροις, ὧν « τὸ τέλος εἰς καῦσιν », ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος[a], τῆς δὲ χρείας
404 M. αὐτῆς κατὰ τὸ ἐνδέον *εὐχαριστῶν μεταλήψεται*[b].

Κεφάλαιον κβ'

Ὅτι οὐ δεῖ πέρα τοῦ δέοντος ἀσκεῖν τὴν ἐγκράτειαν καὶ ὅτι ὁμοίως ἐναντιοῦται τῇ ψυχῇ πρὸς τελείωσιν ἥ τε πολυσαρκία τοῦ σώματος καὶ ἡ ἄμετρος κακοπάθεια.

1. Ἀλλ' ἐπειδὴ πολλοὶ ἐπὶ τὸ ἕτερον εἶδος τῆς ἀμετρίας κατολισθήσαντες διὰ τῆς ὑπερβαλλούσης ἀκριβείας ἔλαθον ὑπεναντία σπουδάζοντες τῷ ἰδίῳ σκοπῷ, καὶ ἄλλῳ τρόπῳ τῶν ὑψηλῶν τε καὶ θειοτέρων τὴν ψυχὴν ἀποστήσαντες

3, 2 ἂν om. Ω || 3 παραληφθείη : ἀποκριθείη SΩ || τὸ : τὴν K || 4 ἀνθρωπίνην : τῶν ἀνθρώπων PF || καῦσίν : τὴν καῦσίν B || 6 ἐργάτης : ἐραστὴς S || 8 ὡς om. S || δὲ om. Ω || 9 αὐτῆς : αὐτὸς SΩ || ἐνδέον : ἀεὶ ἐν. E,SΩ, Nil

Titulus : 1 καὶ om. BKC || 2-4 ὅτι ὁμοίως usque ad κακοπάθεια post ἐπικλίνεσθαι (XXII, 1, 9) tamquam inscript. cap. 23 transp. BKC

1, 2 κατολισθήσαντες : κατώλισθον SΩ || διὰ : καὶ διὰ SΩ || 3 ἰδίῳ : οἰκείῳ S

3 a. Héb. 6,8. Cf. Matth. 3,12. Lc 3,17 b. Cf. I Tim. 4,3

1. Cf. note 8, p. 347.

2. C'est la première façon dont le corps peut nuire à l'âme : cf. XXII, 1, 11 et 2, 22. Contre cette πολυσαρκία, cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Hom.* II *de jejunio*, VII (*PG* 31, 193 D) ; *Hom. in illud « Attende tibi ipsi »*, III (*PG* 31, 204 D 4).

3. Seconde façon, à l'extrême opposé, contre laquelle va mettre en garde ce chapitre : 1, 12 et 2, 23. Cette double erreur avait déjà

Abandonner aux bêtes le plaisir

3. Nous voyons aussi les cultivateurs séparer avec habileté la balle mêlée au froment, afin d'employer l'un et l'autre selon leur utilité propre : l'un pour la subsistance des hommes, l'autre pour l'entretien du feu et la nourriture des bêtes sans raison. Ainsi donc celui qui pratique la tempérance, distinguant l'utilité d'avec le plaisir, comme le froment d'avec la balle, abandonnera le plaisir aux bêtes sans raison qui « finiront dans le feu », au dire de l'Apôtre[a], mais l'utilité elle-même, il en prendra sa part avec action de grâces[b], selon qu'il en a besoin.

Chapitre XXII

Il ne faut pas pratiquer l'abstinence[1] au delà du nécessaire : c'est d'une manière semblable que s'opposent au perfectionnement de l'âme la prospérité[2] excessive du corps et son accablement[3] sans mesure.

On nuit à la contemplation en infligeant au corps des rigueurs excessives

1. Mais puisque[4] beaucoup, par leur rigueur excessive, ont glissé à leur insu dans l'autre espèce de démesure, en se souciant de choses contraires à leur propre but, et, qu'en écartant d'une autre manière leur âme des réalités

été signalée en XVII,2,18. Ces pages posent un intéressant problème de sources. On signalera au passage les réminiscences platoniciennes (v. g. le conducteur de char et ses poulains), mais deux textes parallèles devront retenir l'attention : la lettre de BASILE DE CÉSARÉE, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques* et surtout le *De Virginitate* de BASILE D'ANCYRE.

4. Admirer l'architecture savante de cette longue phrase : la proposition causale (lin. 1-9), introduite par ἐπειδή, comporte un premier membre où dominent quatre participes s'organisant autour de ἔλαθον (2) et de κατήγαγον (5), puis un second membre exprimant la conséquence (ὡς : 7), avec ses trois infinitifs ; la proposition principale (lin. 9-16) dont la locution verbale καλῶς ἂν ἔχοι gouverne les quatre infinitifs des lignes 9.11.13.14.

5 εἰς ταπεινὰς φροντίδας καὶ ἀσχολίας κατήγαγον πρὸς τὰ σωματικὰ παρατηρήματα τὴν διάνοιαν ἑαυτῶν κλίναντες,
331 C. ὡς μηκέτι αὐτοῖς ἐν ἐλευθερίᾳ μετεωροπορεῖν τὸν νοῦν καὶ τὰ ἄνω βλέπειν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πονοῦν καὶ συντριβόμενον τῆς σαρκὸς ἐπικλίνεσθαι, καλῶς ἂν ἔχοι καὶ τούτου ποιεῖ-
10 σθαι τὴν ἐπιμέλειαν καὶ τὰς ἐξ ἑκατέρων ἀμετρίας ἐπίσης παραφυλάττεσθαι, μήτε διὰ πολυσαρκίας καταχωννύντας τὸν νοῦν μηδ' αὖ πάλιν ταῖς ἐπεισάκτοις ἀσθενείαις ἐξίτηλον αὐτὸν καὶ ταπεινὸν ποιεῖν καὶ περὶ τοὺς σωματικοὺς πόνους ἠσχολημένον, μεμνῆσθαι δὲ τοῦ σοφοῦ παραγγέλματος
15 τοῦ ἐπίσης ἀπειρηκότος τήν τε ἐπὶ τὰ δεξιὰ καὶ τὴν ἐπὶ τὰ ἐναντία παρατροπήν[a]. Ἤκουσα δέ τινος ἰατρικοῦ τὰ ἐκ

5 κατήγαγον : κατέπεσον S κατέστησαν Ω || 7 ἐν om. C || μετεωροπορεῖν : -πολεῖν S || 8 τὰ om. BKC || 9 post ἐπικλίνεσθαι inscript. cap. 23 transp. BKC i. mg. add. P || 11 παραφυλάττεσθαι : φυλ. PF || πολυσαρκίας : -κίαν S || 12 μηδ'αὖ : μήτε SΩ || 15 τε om. SΩ || 16 ἰατρικοῦ : ἰατροῦ S, Cavarnos

1 a. Cf. Prov. 4,27. Nombr. 20,17. Deut. 5,32

---

1. Cf. note 5, p. 307.
2. Cf. Basile (?), *Sermo Asceticus*, III (*PG* 31, 877 A).
3. Cf. l'aphorisme d'Hippocrate (*Aphor.*, I, 3 ; Littré, IV, p. 459) cité par Basile de Césarée (*De leg. libris*, VII ; *PG* 31, 584 C = Boulenger, p. 57 et 69) : « Il y a même du danger dans l'excès de santé ».
4. Cf. XXII, 2, 8.
5. Basile d'Ancyre insiste très longuement sur le danger qu'il y aurait, sous prétexte d'austérités, à trop affaiblir le corps, au point de le rendre inhabile à servir l'âme : fréquence du mot ἀσθένεια, dans le *De Virg.*, VIII-XII (*PG* 30, 684C 15 ; 688D 1 ; 689A2.6 .12 ; 689C 10 ; 692A 12 ; 693B 2.4, etc.). Il cite deux cas ridicules, celui du cavalier

sublimes et divines, ils l'ont ramenée à des soucis et à des préoccupations terre à terre, inclinant leur pensée vers les observances corporelles, au point que leur intelligence
331 C. ne chemine plus librement dans les hauteurs[1], ni ne regarde plus les réalités d'en haut, mais incline vers ce qu'il y a de souffrant et de broyé dans leur chair[2], il serait bon de se soucier aussi de ce problème et de se garder également des manques de mesure de part et d'autre, en veillant à ce que la prospérité excessive de la chair[3] n'ensevelisse pas l'intelligence et qu'inversement[4] son exténuation[5] gratuite ne la rende pas débile, terre à terre, absorbée[6] dans les souffrances corporelles. Il serait bon aussi de se souvenir de la sage prescription interdisant également de s'écarter[a] à droite et dans la direction contraire[7]. J'ai entendu dire à un homme, habile médecin[8],

qui a tellement maltraité sa monture qu'elle ne peut plus le porter (685 A) ; celui du maître privé des services d'un domestique, après les mauvais coups qu'il lui a donnés (689 C).

6. Basile d'Ancyre, *De Virg.*, x (*PG* 30, 689 A 2) : la débilité du corps est aussi nuisible que le poids de la chair pour empêcher le vol de l'âme : cf. verbe ἀσχολεῖν.
7. Même allusion à *Prov.* 4, 27 chez Basile d'Ancyre, *De Virg.*, VIII (*PG* 30, 684 C). Cf. ἐπίσης : XXII, 1, 10.15.10′ et 2,20.
8. Nous n'éprouvons aucun scrupule à restituer, contre Cavarnos, la leçon ἰατρικοῦ : la même formule se lit ailleurs, *Epist.* XIII, 1 (*GN* 8, 2, p. 44 = *PG* 46, 1048 A) ; *De or. dom.*, IV (*PG* 44, 1161 A). Cf. A.-N. Ammann, -ΙΚΟΣ *Bei Platon. Ableitung und Bedeutung mit Materialsammlung*, Fribourg 1953, et P. Chantraine, « Le suffixe grec -ΙΚΟΣ », dans *Études sur le vocabulaire grec*, Paris 1956, p. 97-171, surtout p. 119.130.141 et 142 ; passage de l'idée d'appartenance à un groupe, à l'idée d'aptitude.

τῆς τέχνης διεξιόντος, ὅτι ἐκ τεσσάρων ἡμῖν οὐχ ὁμοειδῶν στοιχείων ἀλλ' ἐναντίως διακειμένων
τὸ σῶμα συγκέκραται,
20 θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ.
... τό σῶμα συνέστηκε·
θερμόν τε γὰρ ψυχρῷ συγκεκρᾶσθαι καὶ ὑγροῦ πρὸς ξηρὸν εἶναι μίξιν παράλογον, <τούτων> τῇ διὰ μέσου τῶν συζυγιῶν οἰκειότητι πρὸς τὰ ἐναντία συναπτομένων. Καί τινι λεπτουργίᾳ τοιαύτῃ τὸν λόγον
5′ φυσιολογῶν ἀπεδείκνυ, φάσκων ἕκαστον τούτων ἐκ διαμέτρου πρὸς τὸ ἀντικείμενον ἀφεστὸς τῇ φύσει διὰ τῆς συγγενείας τῶν παρακειμένων ποιοτήτων τοῖς ἐναντίοις συνάπτεσθαι. Τοῦ γὰρ ψυχροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ κατὰ τὸ ἴσον ὑγροῖς τε καὶ ξηροῖς ἐγγινομένων, καὶ τὸ ἔμπαλιν τοῦ ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ ἐν τοῖς θερμοῖς τε καὶ ψυχροῖς ὁμοίως
10′ συνισταμένων, ἡ τῶν ποιοτήτων ταὐτότης ἐπίσης τοῖς ἐναντίοις
332 C. ἐμφαινομένη δι' ἑαυτῆς ποιεῖ τῶν ἀντικειμένων τὴν σύνοδον. Ἀλλὰ τί μοι τὰ καθ' ἕκαστον δι' ἀκριβείας διεξιέναι, ὅπως ταῦτα καὶ τέτμηται ἀπ' ἀλλήλων τῇ ἐναντιώσει τῆς φύσεως καὶ πάλιν ἥνωται τῇ συγγενείᾳ τῶν ποιοτήτων ἀλλήλοις ἀνακιρνάμενα ; Πλὴν οὗ χάριν
15′ [τῶν] εἰρημένων ἐμνήσθημεν, ὅτι συνεβούλευεν ὁ τὴν τοῦ σώματος

18 διακειμένων : δ. ἀλλήλοις E, Cav. || 19 συγκέκραται PF,BKC : συνέστηκεν E (Cf. 1′ : SΩ) || 20 θερ. usque ad ξηρ. om. SΩ
Codd. SΩ,C || 3′ μίξιν : τὴν μ. S τινα μ. C || τῇ : τῇ δὲ S || 6′ ἀφεστὸς : -τὼς S,C || 7′ γὰρ om. C || καὶ : τε καὶ C || 10′ ταὐτότης om. Ω || 11′ ποιεῖ : ποιεῖται Ω,C || 12′ δι' : μετ' Ω,C || 15′ συνεβούλευεν : -σεν Ω

1. On trouve déjà chez Platon (*Timée*, 32 b), au sujet du corps du monde, une théorie des 4 éléments : air, eau, feu et terre. Les Stoïciens, particulièrement Chrysippe, l'approfondiront, faisant de celle-ci un bien de famille. Cf. le long florilège composé par Joan. von Arnim (*St.V.Fr.*, II, nos 412-438) et surtout les textes de Galien (*ibid.*, II, nos 787-788) : chacun des éléments est caractérisé par une qualité propre. Cf. C.-J. de Vogel, *Greek Philosophy*, III, p. 664, *indices* au mot στοιχεῖα. Au sujet de l'ancien Stoïcisme et de la médecine, cf. É. Bréhier, *Études de Philosophie antique*, Paris 1955, p. 99. Basile de Césarée, avec quelques variations sur les qualités propres, disserte longuement sur ces quatre éléments : *Hom. sur l'Hexaéméron*, IV, 5 (*SC* 26, p. 267 s. = *PG* 29, 89 B).

qui exposait les secrets de son art, que notre corps est un mélange de quatre éléments[1] non point entièrement semblables mais disposés de façon contraire : de chaud et de froid, d'humide et de sec.

Il y a en effet un mélange inattendu[2] de chaud avec du froid, et d'humide avec du sec, car ces éléments sont unis à leur contraire par une affinité qui s'exerce par l'intermédiaire des couples. Et dissertant avec une certaine subtilité sur les principes de la nature, il donnait cette explication : chacun de ces éléments, diamétralement opposé de par sa nature à l'élément antithétique, est uni à son contraire par leur parenté (commune) avec les qualités voisines. En effet, comme le froid et le chaud se trouvent à un égal degré dans les éléments humides et secs, et qu'à l'inverse l'humide et le sec entrent pareillement en composition dans les éléments chauds et froids, l'identité des qualités qui apparaît également dans les contraires produit d'elle-même la réunion des éléments
332 C. antithétiques. Mais à quoi bon exposer minutieusement, pour chacun de ces éléments pris en particulier, comment ils sont coupés les uns des autres par l'opposition de leur nature et comment au contraire ils s'unissent pour former un tout, en se mêlant les uns aux autres par la parenté de leurs qualités. Si nous avons rappelé ces faits, c'est parce que le médecin, qui avait compris la nature du corps grâce

Cf. GNys., *De hom. op.*, I (*SC* 6, p. 85 = *PG* 44, 129 A). Basile d'Ancyre (*De Virg.*, IX.XII = *PG* 30, 688 C.693 BC), à la suite de toute une lignée de médecins, considère l'équilibre des quatre éléments dans le corps humain, comme un facteur de santé. Sur cette tradition chez les médecins grecs, lire les pages d'introduction de A.-J. Festugière, *Hippocrate, l'Ancienne médecine*, Paris 1948, p. xx-xxvii.

2. Il faut absolument renoncer ici à faire un puzzle à partir de la tradition E, PF, BK et de la tradition SΩ, C. Le texte imprimé en petits caractères nous semble une digression amplificatrice, à propos d'une allusion de GNys. au lieu commun des quatre éléments composant le corps humain. Noter que la construction des lignes 1′-3′ trahit des dissymétries assez chaotiques. Pour l'exégèse de ce texte, Cf. l'appendice III, p. 572, où nous nous sommes inspiré particulièrement de J. Pépin, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*, Paris 1964, p. 432-433.

φύσιν τῇ θεωρίᾳ ταύτῃ κατανοήσας προνοεῖν ὡς οἷόν τε τῆς ἰσοκρατείας τῶν ποιοτήτων · ἐν τούτῳ γὰρ εἶναι τὸ ὑγιαίνειν, ἐν τῷ μηδὲν ὑπὸ τοῦ ἑτέρου τῶν ἐν ἡμῖν δυναστεύεσθαι. Οὐκοῦν ἐπιμελητέον ἡμῖν τῆς τοιαύτης καταστάσεως πρὸς τὴν....

2. Προνοητέον τοίνυν τῆς ἰσοκρατείας τῶν ποιοτήτων πρὸς τὴν τῆς ὑγείας διαμονήν, εἴπερ τι ἀληθὲς αὐτῶν ὁ λόγος ἔχει, μηδενὶ μέρει τῶν ἐξ ὧν συνεστήκαμεν ἢ πλεονασμὸν ἢ ἐλάττωσιν ἐκ τῆς κατὰ τὴν δίαιταν ἀνωμαλίας ἐπάγοντες. Ὥσπερ γὰρ ὁ τοῦ ἅρματος ἐπιστάτης, εἰ μὴ συμφωνούντων ἐπιστατοίη τῶν πώλων, οὔτε τὸν ὀξὺν ἐπισπέρχει τῇ μάστιγι οὔτε τὸν βραδὺν κατάγχει ταῖς ἡνίαις, οὐδ' αὖ πάλιν τὸν ἐνδιάστροφον ἢ δυσήνιον ἄνετον ἐᾷ ταῖς οἰκείαις ὁρμαῖς εἰς ἀταξίαν ἐκφέρεσθαι, ἀλλὰ τὸν μὲν εὐθύνει, τὸν δὲ ἀνακόπτει, τοῦ δὲ καθικνεῖται διὰ τῆς μάστιγος, ἕως ἂν μίαν τοῖς πᾶσι τὴν πρὸς τὸν

2, 3 τῶν om. C || 5 ἐπάγοντες : -τας SΩ,C || ὥσπερ γὰρ ὁ τοῦ ἅρματος ἐπιστάτης : μιμεῖσθαι δὲ ὡς οἷόν τε τὸν ἐπιστάτην τοῦ ἅρματος · ὡς [ὥσπερ C] γὰρ ἐκεῖνος SΩ,C, Cav. || 7 ἐπισπέρχει : ἐπισπουδάζει i. mg. P,K || οὔτε : οὐδὲ E || κατάγχει : κατάγει PF || 10 τὸν¹ : τοὺς E,B,S || τοῦ : τοὺς P¹,BC

1. Cf. *De hom. op.*, XXX : « Nous avons en nous les mêmes éléments constitutifs que l'univers, le chaud, le froid et aussi le mélange qui se fait entre l'humide et le sec... L'égale fusion (ἰσοκρατεία) des qualités contraires maintient le vivant dans l'équilibre » (*PG* 44, 241 BC = *SC* 6, p. 230). Cf. PHILON, *Aet.*, 116 ; GALIEN, *Histor. Philos.*, 126 (Diels, *Dox. Graeci*, p. 645).

2. Tout ce passage est évidemment inspiré du *Phèdre* (246a s.) de PLATON (le mythe de l'attelage ailé), encore que GNys. préfère ici ἐπιστάτης à ἡνίοχος, et πῶλος à ἵππος. L'allusion à des « poulains » se lit d'ailleurs dans les *Lois*, II, 666e ; la coïncidence ne mériterait peut-être pas d'être relevée, si une autre expression, tirée du même livre (666a) πῦρ ἐπὶ πῦρ n'apparaissait ici en filigrane (lin. 15). La σύμπνοια de la ligne 12 pourrait aussi être une réminiscence des *Lois*, IV, 708 d : « Que les volontés y conspirent (συμπνεῦσαι) et que, comme dans un attelage de chevaux, chaque souffle, dit-on,

à cette spéculation, conseillait de veiller autant que possible à l'égalité des forces entre ces qualités, car en cela consiste la santé qu'aucun élément ne l'emporte en nous sur l'autre. Nous devons donc prendre soin d'une telle constitution pour demeurer en bonne santé...

Un régime de juste équilibre

2. Il faut donc veiller à l'égalité des forces[1] entre ces qualités pour demeurer en bonne santé — si toutefois il y a du vrai dans nos propos —, et n'introduire dans aucune des parties qui nous constituent ni accroissement, ni amoindrissement, par une rupture d'équilibre en notre régime de vie. De même en effet que le conducteur de char[2], s'il conduit des poulains qui ne vont pas du même train, ne presse pas du fouet le plus rapide, ne serre pas les rênes du plus lent, et ne laisse pas non plus le poulain vicieux[3] ou rétif[4] libre de se porter au désordre selon ses propres impulsions, mais dirige celui-ci, retient celui-là, touche l'autre du fouet jusqu'à ce qu'il obtienne

concorde avec les autres, voilà qui demande bien du temps... » GNys. se réfère explicitement à Platon dans le *De an. et res.* (*PG* 46, 49 C) : τὸ πλατωνικὸν ἅρμα.

3. Liddell-Scott ne citaient qu'un exemple de ἐνδιάστροφος, emprunté à Jean Philopon. Ajouter au dossier de LAMPE, *PGL* : GNys., *In Cant.*, VIII (*GN* 6, p. 258, 8 corrigeant Migne, *PG* 44, 949 D) ; BASILE, *Epist.* LXIX, 1 (*PG* 32, 432 A).

4. Clément d'Alex. emploie l'adjectif δυσήνιος pour désigner les enfants « difficiles » (*Pédagogue*, I, XI. 96, 3 ; *SC* 70, p. 281 = *GCS* 12, p. 147). Le mot vient très bien ici (lin. 8.22), dans un contexte où il est question des rênes (ἡνία : lin. 8.13). BASILE DE CÉSARÉE en use aussi dans un passage assez proche du nôtre par le sens, où l'on retrouve le même vocabulaire : *De leg. libris*, VII (*PG* 31, 584 C = Boulenger, p. 57, ligne 75) : ἡνίοχος, ὁρμή, μάστιξ, καθικνεῖσθαι, ἀνιέναι (Boulenger : lin. 75.72.73.73.74), avec de surcroît le verbe κατασαρκεῖν (78), apparenté à πολυσαρκία, et une allusion à l'εὐπάθεια τοῦ σώματος (83). L'aphorisme d'Hippocrate sur l'excès de santé (cf. *supra*, note 3, p. 512) achève de donner un air de ressemblance à ces passages de Basile de Césarée et de GNys.

δρόμον σύμπνοιαν ἐμποιήσῃ · τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ ἡμέτερος νοῦς ὁ τὰς τοῦ σώματος ἡνίας ὑφ' ἑαυτὸν ἔχων οὔτε πλεονάζοντι τῷ θερμῷ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς νεότητος τὰς τῆς πυρώσεως προσθήκας ἐπινοήσει, οὔτε κατεψυγμένῳ
405 M. διὰ πάθος ἢ χρόνον τὰ ψύχοντα καὶ τὰ μαραίνοντα πλεονάσει, καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ποιοτήτων ὁμοίως τῆς γραφῆς[a]
333 C. ἀκούσεται · « ἵνα μήτε τὸ πολὺ πλεονάσῃ μήτε τὸ ὀλίγον ἐλαττώσῃ », ἀλλὰ τὸ ἐν ἑκατέρῳ ἄμετρον περικόπτων τῆς τοῦ ἐνδέοντος προσθήκης ἐπιμελήσεται καὶ ἐπίσης τὴν ἐφ' ἑκάτερα τοῦ σώματος ἀχρηστίαν φυλάξεται, μήτε δι' ὑπερβαλλούσης εὐπαθείας ἄτακτον καὶ δυσήνιον τὴν

13 ἑαυτὸν : ἑαυτῷ Ω || 16 πάθος ἢ χρόνον : πάθους ἢ χρόνου P || ἢ χρόνον del. K || τὰ² : κατὰ τὰ K || 18 ὀλίγον : ἐλλεῖπον E || 19 τὸ : τῷ E,Ω || ἑκατέρῳ : ἑκάστῳ SΩ || 20 ἐπίσης : κατὰ τὸ ἴσον S κατὰ τοσοῦτον Ω || 22 εὐπαθείας : ἐμπ. S || καὶ : ἑαυτῷ καὶ SΩ

2 a. II Cor. 8,15. Ex. 16,18

1. GNys., se séparant de Platon, suppose ici un attelage de trois poulains : réminiscence littéraire des poèmes homériques ? Sur le ἅρμα τρίπωλον, cf. A. Grenier, art. *Triga*, dans *DAGR*, V, 465-469.

2. Alors qu'il se réfère d'ordinaire au mythe platonicien pour illustrer l'hégémonie de l'intelligence sur les appétits concupiscible et irascible (*De Beat.*, II : *PG* 44, 1216 C ; *In Eccles.*, V : *GN* 5, p. 367, 18 = *PG* 44, 692 C ; *In inscr. Ps.*, I, cap. VIII : *GN* 5, p. 62, 1-5 = *PG* 44, 477 BC), GNys. fait allusion ici à sa tutelle sur le corps.

3. Invoquant le « Sage des Grecs » — c'est-à-dire Platon dans les *Lois*, II, 666 a —, Basile d'Ancyre, par deux fois, reprend la même idée et les mêmes formules : πῦρ ὄντως ἐπὶ πῦρ ὀχετεύωμεν (*De Virg.*, VIII ; *PG* 30, 685C 2) ; ὡς γὰρ ζέοντι δι' ἀκμὴν καὶ σφριγῶντι τῷ σώματι οὐ δεῖ, καθάπερ ἤδη προείρηται, πῦρ ἐπὶ πῦρ ὀχετεύειν (*ibid.*, XII ; *PG* 30, 693 B 5). Le contexte, qu'il faudrait pouvoir citer en entier, ne laisse aucun doute sur l'influence de Basile d'Ancyre ; il n'est même pas sûr qu'il faille invoquer le *De leg. libris* de Basile de Césarée pour expliquer certains détails que nous avons relevés, puisqu'ils se trouvent aussi, pour la plupart, dans le même ouvrage de Basile d'Ancyre : ainsi les allusions au cocher (*De Virg.* VIII.IX ; *PG* 30, 685 A.688 A), aux rênes qu'il laisse trop flotter (*PG* 30, 685 B 7. Cf. 688 C 6). On notera que Jérôme dans sa

la conspiration de tous[1] en vue d'un effort unique pour la course ; de la même manière, notre intelligence[2], qui tient en mains les rênes du corps, n'aura pas idée d'ajouter du feu[3] à l'ardeur exubérante de la jeunesse, et ne prodiguera pas les glaces et les flétrissures à un être refroidi par la passion ou le temps[4]. Pour le reste des qualités[5], il écoutera pareillement l'Écriture[a] « afin que l'abondance
333 C. n'ait rien de trop[6], et que l'indigence ne manque de rien » ; mais retranchant ce qui passe la mesure en l'un et l'autre sens, il aura soin d'ajouter ce qui manque, et se gardera avec un zèle égal de ce qui rend le corps inutilisable en l'un et l'autre cas : ne poussant point sa chair, par un bien-être excessif, à l'indiscipline et à l'indocilité, ne la rendant

lettre à Eustochium (*Epist.* XXII, 8 ; *CSEL* 54, p. 154,17 ; Labourt, I, p. 118) semble bien puiser à la même source : « Vinum et adulescentia duplex incendium voluptatis. Quid oleum flammae adicimus ? Quid ardenti corpusculo fomenta ignium ministramus ? » J. Janini Cuesta (« La plegaria de S. Siricio *Ad Virgines sacras* », dans *Stud. Patrist.*, V (*TU* 80) p. 93, note 1) affirme, avec beaucoup moins de preuves, que Jérôme traduit le prologue du *De Virgin.* de Basile d'Ancyre quand il écrit ces mots « Non me nunc laudes Virginitatis esse dicturum » (*Epist.* XXII, 2 ; *CSEL* 54, p. 145, 17). Si l'on se réfère à ce prologue, ἐγὼ δὲ σοι .... οὐχὶ παρθενίας ὕμνον (*PG* 30, 672 A), il faut bien convenir que de telles similitudes, portant sur quelques mots, tirés hors de leur contexte, ne permettent pas de conclure à une influence littéraire. Nous reviendrons dans des études ultérieures sur les jeux possibles d'influences entre Basile d'Ancyre, GNys., GNaz., Ambroise et Jérôme, au sujet de leur doctrine de la virginité.

4. Basile d'Ancyre, *De Virg.*, XII : οὕτως οὔτε καταψυχομένῳ τῇ ἀσθενείᾳ τὸ ψυχρὸν ἔτι καὶ μᾶλλον ἐπιβλαβῶς ἐπαντλεῖν (*PG* 30, 693 B).

5. C'est-à-dire le sec et l'humide, puisque Grégoire vient d'envisager le cas du chaud (feu) et du froid.

6. Il est assez piquant de voir GNys. utiliser ce texte de l'*Exode*, cité par saint Paul, sur la collecte de la manne, pour commenter la théorie stoïcienne de l'équilibre des éléments, théorie qui se teinte d'ailleurs de couleurs aristotéliciennes (le « juste milieu » entre deux sortes d'excès et de démesure).

σάρκα ἑαυτοῦ ἐπασκήσας, μήτε διὰ τῆς ἀμέτρου κακοπαθείας νοσώδη καὶ λελυμένην καὶ ἄτονον πρὸς τὴν ἀναγκαίαν ὑπηρεσίαν παρασκευάσας. Οὗτος ὁ τελεώτατος τῆς ἐγκρατείας σκοπός, οὐχὶ πρὸς τὴν τοῦ σώματος βλέπειν κακοπάθειαν, ἀλλὰ πρὸς τὴν τῶν ψυχικῶν διακονημάτων εὐκολίαν.

Κεφάλαιον κγ'

Ὅτι χρὴ τὸν τὴν ἀκρίβειαν τοῦ βίου τούτου μαθεῖν βουλόμενον παρὰ τοῦ κατορθώσαντος διδάσκεσθαι.

1. Τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, ὅπως τε χρὴ βιοτεύειν τὸν ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ ταύτῃ ζῆν προελόμενον καὶ τίνα φυλάττεσθαι καὶ τίσιν ἐπιτηδεύμασιν ἀσκεῖν ἑαυτόν, ἐγκρατείας μέτρα καὶ διαγωγῆς τρόπον καὶ πάντα τὸν ἐπιβάλλοντα τῷ

23 ἑαυτοῦ : ἑαυτῷ E || διὰ : δὲ K δὲ διὰ C || 25 παρασκευάσας : κατασ. SΩ || 26 οὐχὶ : οὐ E,SΩ || βλέπειν : βλέπει S || 27 διακονημάτων : διανοημάτων Ω

Titulus : ὅτι usque ad διδάσκεσθαι post προέθηκαν (XXIII, 6, 29) transp. S

1, 1 τὰ : τὸ S || τε om. BKC || 1-2 ἐν usque ad προελόμενον : ἐμφιλόσοφον καὶ ἐν τίσιν εἶναι SΩ || 2 τῇ om. SΩ || φυλάττεσθαι : -ξασθαι C || 3 ἀσκεῖν ἑαυτόν : τὴν ψυχὴν διευθύνειν SΩ || μέτρα : τε μέτρα P,SΩ, Cavarnos

1. Cf. Hippocrate, *L'ancienne médecine*, X (*Introduction, traduction et commentaire*, par A.-J. Festugière, p. 8) : « Il résulte pour l'homme autant de souffrances d'une abstinence intempestive que d'une intempestive réplétion ». Cf. Basile (?), *Sermo asceticus*, III : μήτε πρὸς τρυφήν, μήτε πρὸς κακοπάθειαν τῆς σαρκὸς βλέπειν, ἀλλὰ φεύγειν ἐν ἑκατέρῳ τὴν ἀμετρίαν, ἵνα μήτε πολυσαρκοῦσα ταράσσηται, μήτε, νοσώδης γενομένη, ἀδυνατῇ πρὸς τὴν τῶν ἐντολῶν ἐργασίαν. Ἴση γὰρ ἐξ ἑκατέρων ἡ βλάβη τῇ ψυχῇ προσγίνεται, καὶ τὸ ἀνυπότακτον εἶναι τὴν σάρκα, δι' εὐεξίας ἀποσκιρτῶσαν εἰς ἀτόπους ὁρμάς, καὶ ὅταν πάρετός τε καὶ ἐκλελυμένη καὶ ἀκίνητος ὑπὸ ἀλγηδόνων συνέχηται (*PG* 31, 876 D).

pas non plus, par un accablement[1] sans mesure, maladive, relâchée et sans vigueur[2] pour le service[3] qu'elle doit rendre. Le but suprême de l'abstinence c'est de viser non point à accabler le corps, mais à faciliter les fonctions de l'âme[4].

Chapitre XXIII

Quiconque veut apprendre l'exacte discipline de ce mode d'existence doit s'instruire près de celui qui l'a pratiquée avec succès.

Supériorité des exemples sur les règles écrites

1. Quant à chaque chose en particulier[5], comment organiser son existence quand on a choisi[6] de vivre en cette philosophie, quelles choses éviter, à quelles occupations s'exercer, la mesure d'abstinence à garder, la manière de se diriger et tout ce

2. Cf. Basile d'Ancyre, *De Virg.*, X (*PG* 30, 689 A) : οὕτως ἡ ἄγαν λεπτή, δι' ἀτονίαν ἄπνοον τοῦτον ποιοῦσα, ἐν τῇ ἀσθενείᾳ τοῦ σώματος καὶ τὸν λεπτὸν ἤδη τικτόμενον ἀποσβέννυσιν.

3. Platon (*Rép.*, VI, 498 b) parle du service que le corps doit rendre à la Philosophie : ὑπηρεσία φιλοσοφίᾳ. Basile de Césarée fait allusion à ce texte quand il demande aux jeunes gens de « ne s'attacher (au corps) que dans la mesure, dit Platon, où l'on y gagne un auxiliaire pour la Philosophie » (*De leg. libris*, VII : *PG* 31, 584 B ; Boulenger, p. 56). Mais là encore, Basile d'Ancyre pourrait bien être la source immédiate de GNys. : cf. l'insistance sur ce « service » (*De Virg.*, X-XII : *PG* 30, 688D 2. 689C 6. 693B 1. 2), particulièrement : χρὴ οὖν καὶ σώματος ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, οὐ διὰ τὸ σῶμα, ἀλλ' ὑπηρεσίαν, φημί, φιλοσοφίᾳ κτωμένους (*ib.* 692 B 6-8).

4. Voilà, en matière d'ascèse, une doctrine très équilibrée qui fait honneur à GNys. : On doit se souvenir de ces pages pour porter un jugement nuancé et équitable sur son « Platonisme ».

5. Cf. Pr. 2,5.10.

6. Le verbe προαιρεῖσθαι semble avoir une valeur technique : III, 8, 16 ; XII, 3, 9 ; XXI, titre ; XXIII, 3, 11.

δρόμον σύμπνοιαν ἐμποιήσῃ· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ
ἡμέτερος νοῦς ὁ τὰς τοῦ σώματος ἡνίας ὑφ' ἑαυτὸν ἔχων
οὔτε πλεονάζοντι τῷ θερμῷ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς νεότητος
15 τὰς τῆς πυρώσεως προσθήκας ἐπινοήσει, οὔτε κατεψυγμένῳ
405 M. διὰ πάθος ἢ χρόνον τὰ ψύχοντα καὶ τὰ μαραίνοντα πλεονάσει,
καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ποιοτήτων ὁμοίως τῆς γραφῆς[a]
333 C. ἀκούσεται· « ἵνα μήτε τὸ πολὺ πλεονάσῃ μήτε τὸ ὀλίγον
ἐλαττώσῃ », ἀλλὰ τὸ ἐν ἑκατέρῳ ἄμετρον περικόπτων
20 τῆς τοῦ ἐνδέοντος προσθήκης ἐπιμελήσεται καὶ ἐπίσης
τὴν ἐφ' ἑκάτερα τοῦ σώματος ἀχρηστίαν φυλάξεται, μήτε
δι' ὑπερβαλλούσης εὐπαθείας ἄτακτον καὶ δυσήνιον τὴν

13 ἑαυτὸν : ἑαυτῷ Ω || 16 πάθος ἢ χρόνον : πάθους ἢ χρόνου P || ἢ χρόνον del. K || τὰ² : κατὰ τὰ K || 18 ὀλίγον : ἐλλεῖπον E || 19 τὸ : τῷ E,Ω || ἑκατέρῳ : ἑκάστῳ SΩ || 20 ἐπίσης : κατὰ τὸ ἴσον S κατὰ τοσοῦτον Ω || 22 εὐπαθείας : ἐμπ. S || καὶ : ἑαυτῷ καὶ SΩ

2 a. II Cor. 8,15. Ex. 16,18

1. GNys., se séparant de Platon, suppose ici un attelage de trois poulains : réminiscence littéraire des poèmes homériques ? Sur le ἅρμα τρίπωλον, cf. A. Grenier, art. *Triga*, dans *DAGR*, V, 465-469.

2. Alors qu'il se réfère d'ordinaire au mythe platonicien pour illustrer l'hégémonie de l'intelligence sur les appétits concupiscible et irascible (*De Beat.*, II : *PG* 44, 1216 C ; *In Eccles.*, V : *GN* 5, p. 367, 18 = *PG* 44, 692 C ; *In inscr. Ps.*, I, cap. VIII : *GN* 5, p. 62, 1-5 = *PG* 44, 477 BC), GNys. fait allusion ici à sa tutelle sur le corps.

3. Invoquant le « Sage des Grecs » — c'est-à-dire Platon dans les *Lois*, II, 666a —, Basile d'Ancyre, par deux fois, reprend la même idée et les mêmes formules : πῦρ ὄντως ἐπὶ πῦρ ὀχετεύωμεν (*De Virg.*, VIII ; *PG* 30, 685C 2) ; ὡς γὰρ ζέοντι δι' ἀκμὴν καὶ σφριγῶντι τῷ σώματι οὐ δεῖ, καθάπερ ἤδη προείρηται, πῦρ ἐπὶ πῦρ ὀχετεύειν (*ibid.*, XII ; *PG* 30, 693 B 5). Le contexte, qu'il faudrait pouvoir citer en entier, ne laisse aucun doute sur l'influence de Basile d'Ancyre ; il n'est même pas sûr qu'il faille invoquer le *De leg. libris* de Basile de Césarée pour expliquer certains détails que nous avons relevés, puisqu'ils se trouvent aussi, pour la plupart, dans le même ouvrage de Basile d'Ancyre : ainsi les allusions au cocher (*De Virg.* VIII.IX ; *PG* 30, 685 A.688 A), aux rênes qu'il laisse trop flotter (*PG* 30, 685 B 7. Cf. 688 C 6). On notera que Jérôme dans sa

la conspiration de tous[1] en vue d'un effort unique pour
la course ; de la même manière, notre intelligence[2], qui
tient en mains les rênes du corps, n'aura pas idée d'ajouter
du feu[3] à l'ardeur exubérante de la jeunesse, et ne prodi-
guera pas les glaces et les flétrissures à un être refroidi par
la passion ou le temps[4]. Pour le reste des qualités[5], il
écoutera pareillement l'Écriture[a] « afin que l'abondance
333 C. n'ait rien de trop[6], et que l'indigence ne manque de rien » ;
mais retranchant ce qui passe la mesure en l'un et l'autre
sens, il aura soin d'ajouter ce qui manque, et se gardera
avec un zèle égal de ce qui rend le corps inutilisable en l'un
et l'autre cas : ne poussant point sa chair, par un bien-être
excessif, à l'indiscipline et à l'indocilité, ne la rendant

lettre à Eustochium (*Epist.* XXII, 8 ; *CSEL* 54, p. 154,17 ; Labourt, I, p. 118) semble bien puiser à la même source : « Vinum et adulescentia duplex incendium voluptatis. Quid oleum flammae adicimus ? Quid ardenti corpusculo fomenta ignium ministramus ? » J. Janini Cuesta (« La plegaria de S. Siricio *Ad Virgines sacras* », dans *Stud. Patrist.*, V (*TU* 80) p. 93, note 1) affirme, avec beaucoup moins de preuves, que Jérôme traduit le prologue du *De Virgin.* de Basile d'Ancyre quand il écrit ces mots « Non me nunc laudes Virginitatis esse dicturum » (*Epist.* XXII, 2 ; *CSEL* 54, p. 145, 17). Si l'on se réfère à ce prologue, ἐγὼ δὲ σοι .... οὐχὶ παρθενίας ὕμνον (*PG* 30, 672 A), il faut bien convenir que de telles similitudes, portant sur quelques mots, tirés hors de leur contexte, ne permettent pas de conclure à une influence littéraire. Nous reviendrons dans des études ultérieures sur les jeux possibles d'influences entre Basile d'Ancyre, GNys., GNaz., Ambroise et Jérôme, au sujet de leur doctrine de la virginité.

4. Basile d'Ancyre, *De Virg.*, XII : οὕτως οὔτε καταψυχομένῳ τῇ ἀσθενείᾳ τὸ ψυχρὸν ἔτι καὶ μᾶλλον ἐπιβλαβῶς ἐπαντλεῖν (*PG* 30, 693 B).

5. C'est-à-dire le sec et l'humide, puisque Grégoire vient d'envisager le cas du chaud (feu) et du froid.

6. Il est assez piquant de voir GNys. utiliser ce texte de l'*Exode*, cité par saint Paul, sur la collecte de la manne, pour commenter la théorie stoïcienne de l'équilibre des éléments, théorie qui se teinte d'ailleurs de couleurs aristotéliciennes (le « juste milieu » entre deux sortes d'excès et de démesure).

5 τοιούτῳ σκοπῷ βίον, ὅτῳ φίλον δι' ἀκριβείας μαθεῖν,
εἰσὶ μὲν καὶ ἔγγραφοι διδασκαλίαι ταῦτα διδάσκουσαι,
ἐνεργεστέρα δὲ τῆς ἐκ τῶν λόγων διδαχῆς ἡ διὰ τῶν
ἔργων ἐστὶν ὑφήγησις, καὶ οὐδεμία πρόσεστι δυσκολία
334 C. τῷ πράγματι, ὡς δεῖν ἢ μακρὰν ὁδοιπορίαν ἢ ναυτιλίαν
10 πολλὴν ὑποστάντας ἐπιτυχεῖν τοῦ παιδεύοντος, ἀλλ' « Ἐγγύς
σου τὸ ῥῆμα », φησὶν ὁ ἀπόστολος[a], ἀπὸ τῆς ἑστίας ἡ χάρις.
Ἐνταῦθα τὸ τῶν ἀρετῶν ἐργαστήριον, ἐν ᾧ πρὸς τὸ ἀκρότα-
τον τῆς ἀκριβείας ὁ τοιοῦτος βίος προϊὼν ἐκκεκάθαρται.
Καὶ πολλή ἐστιν ἐξουσία καὶ σιωπώντων ἐνταῦθα καὶ
15 φθεγγομένων τὴν οὐράνιον ταύτην πολιτείαν διὰ τῶν ἔργων
διδάσκεσθαι, ἐπεὶ καὶ πᾶς λόγος δίχα τῶν ἔργων θεωρού-
μενος, κἂν ὅτι μάλιστα κεκαλλωπισμένος τύχῃ, εἰκόνι
ἔοικεν ἀψύχῳ ἐν βαφαῖς καὶ χρώμασιν εὐανθῆ τινα χαρακτῆρα

7 ἐνεργεστέρα : ἐναργεστέρα KC, SΩ, Cavarnos || 9 πράγματι : προστάγματι PF || 12 ἀρετῶν : ἀγαθῶν PF || πρὸς om. E,PF, BKC || 13 προϊὼν : παριὼν C || 18 ἔοικεν : προσέοικεν SΩ

1 a. Rom. 10,8. Deut. 30,14

---

1. Il ne s'agit point ici des enseignements bibliques auxquels GNys. se référait en XII, 1, 4 (θεῖαι βίβλοι) et 7 (θεόπνευστος γραφή), mais très probablement des premiers écrits spirituels de Basile : les *Règles morales* (GNaz., *Epist.* VI = *PG* 37, 29 C : ὅροις γραπτοῖς καὶ κανόσιν. Cf. *Introd.*, ch. I, p. 60, note 5) et surtout le *Petit Asceticon* (GNaz., *In Bas.*, XXXIV, 2 = *PG* 36, 541 C : νομοθεσίαι μοναστῶν, ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι ; LXII, 3 = *PG* 36, 577 A : τὰ ἔγγραφα διατάγματα ; LXVII, 3 = *PG* 36, 585 C : ἠθικοῖς λόγοις καὶ πρακτικοῖς. Cf. Introd., ch. I, p. 79, note 6). Le *De Virginitate* de Basile d'Ancyre peut être visé aussi.

2. Fidèle à notre propos d'éditer le texte attesté par E, PF, B toutes les fois qu'il est possible, nous rétablissons ici, contre Cavarnos, la leçon ἐνεργεστέρα. Ce mot, d'emploi assez fréquent à basse époque, comme le montre le dossier de Lampe *(PGL)*, n'est pas inconnu de GNys. : *In Cant.*, VIII (*GN* 6, p. 249, 18 = *PG* 44, 944 C). L'emploi de ἐνεργός (lin. 21) corrobore ce choix. Enfin c'est d'efficacité qu'il s'agit ici, et non d'évidence, dans un passage où l'on entend peut-être un écho de l'*Éthique à Nicomaque*, X, 10 ; 1179 b 4 (insuffisance de

qui, dans ce mode d'existence, contribue à un tel but, quelqu'un désire-t-il l'apprendre avec exactitude, il y a pour lui des instructions écrites[1] qui enseignent ces détails, mais la direction donnée par les actions exemplaires est autrement plus efficace[2] que l'enseignement des discours :
334 C. aucune difficulté[3] ne s'attache à cette affaire, comme la nécessité d'entreprendre un grand voyage ou une longue traversée pour atteindre le maître, mais « c'est près de toi qu'est la parole », dit l'Apôtre[a], c'est de ton foyer que vient la grâce. Là se trouve l'atelier des vertus[4] où ce mode d'existence s'est complètement purifié, à force de progresser vers le sommet[5] de l'exacte discipline. Il y a grande possibilité, qu'on se taise alors ou qu'on parle, de s'instruire par les actes[6] sur ce mode de vie céleste, car tout discours considéré indépendamment des actes, fût-il le plus orné du monde, ressemble à une image sans vie, reproduisant avec du fard et des couleurs une physionomie

l'enseignement théorique qui n'a pas « de force efficace pour tout le monde », trad. p. 312).

3. Athanase, *V. Antonii*, XX : « La vertu n'est pas loin de nous et ne se forme pas hors de nous ; c'est une œuvre qui s'opère en nous, et affaire facile (εὔκολον), si seulement nous le voulons. Les Grecs voyagent et traversent la mer pour apprendre les Lettres ; point n'est besoin pour nous de voyager à cause du Royaume des cieux, ni de traverser la mer à cause de la Vertu. Nous prévenant, le Seigneur a dit : « Le Royaume des cieux est au dedans de vous » (*PG* 26, 872 C-873 A). Cf. déjà Philon, *Prob.*, 68.

4. Même expression chez GNaz., *In Bas.*, XII, 2 (*PG* 36, 509 B).

5. Même métaphore πρὸς τὸ ἀκρότατον : XXIII, 5, 5 ; V. *Moysis*, II, 319 (*PG* 44, 429 C) ; *In fratrem Bas.* (*PG* 46, 793 C) ; *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 371, 20 = *PG* 46, 960 C).

6. Opposition entre actes et paroles (lin. 7-8 et 15-16), avec primauté accordée au témoignage des actes, chez le Père spirituel. Cf. Pr. 2, 15 ; *Or. Cat.*, XVIII, 3 : « La sagesse sublime qui se dirige par les actes plutôt que par les paroles » (*PG* 45, 56 A = Méridier, p. 95) ; *De perf.* (*GN* 8, 1, p. 173, 6 = *PG* 46, 252 A). C'est évidemment un lieu commun de la littérature ascétique : cf. Basile, *Epist. CL*, 4 (*PG* 32, 605 C 1).

προδεικνυούσῃ· ὁ δὲ ποιῶν καὶ διδάσκων, καθώς φησί
20 που τὸ εὐαγγέλιον[b], οὗτος ἀληθῶς ζῶν ἐστιν ἄνθρωπος
καὶ ὡραῖος τῷ κάλλει[c] καὶ ἐνεργὸς καὶ κινούμενος.

2. Οὐκοῦν τούτῳ προσφοιτητέον ἐστὶ τῷ μέλλοντι κατὰ
τὸν αἱροῦντα λόγον τῆς παρθενίας ἀνθέξεσθαι[a]. Καθάπερ γὰρ
ὁ φωνὴν ἔθνους τινὸς ἐκμαθεῖν προθυμούμενος οὐκ ἔστιν
αὐτάρκης ἑαυτῷ διδάσκαλος, ἀλλὰ παρὰ τῶν ἐπισταμένων
5 παιδεύεται καὶ οὕτω γίνεται τοῖς ἀλλογλώσσοις ὁμόφωνος,
οὕτως οἶμαι καὶ τοῦ βίου τούτου μὴ κατὰ τὴν ἀκολουθίαν
προϊόντος τῆς φύσεως, ἀλλὰ ἀπεξενωμένου τῇ καινότητι
τῆς διαγωγῆς, μὴ ἄλλως τινὰ μαθεῖν τὴν ἀκρίβειαν ἢ παρὰ
τοῦ κατωρθωκότος χειραγωγούμενον. Καὶ τὰ ἄλλα δὲ
10 πάντα, ὅσα κατὰ τὸν βίον ἐπιτηδεύομεν, μᾶλλον ἂν κατ-
ορθωθείη τῷ μετιόντι, εἰ παρὰ διδασκάλοις τις ἑκάστου
τῶν σπουδαζομένων ἐκμάθοι τὴν ἐπιστήμην ἢ εἰ ἀφ'

20 που om. S || 21 καὶ² om. E,KC
2, 2 αἱροῦντα : ἐροῦντα E²,PF,B || 5 ὁμόφωνος : ὁμ. τῇ συνηθείᾳ τῆς ἀκοῆς κατὰ βραχὺ προσαγόμενος KC,SΩ, Cavarnos || 6 κατὰ τὴν ἀ. : κατ' ἀκ. C || 9 χειραγωγούμενον : -νος Ω || 10 ἐπιτηδεύομεν : ἐπιτηδεύματα SΩ || ἂν om. E,PF,BKC || κατορθωθείη : -θῇ BKC || 11 διδασκάλοις : -κάλου C -κάλων S || τις : τισιν S || 12 εἰ om. PF,KC,S del. E²

b. Cf. Matth. 5,19 c. Cf. Ps. 44,3
2 a. Cf. Prov. 3,18

1. Cf. XXIII, 6, 20.
2. La leçon divergente de certains manuscrits s'explique par la similitude des prononciations αι/ε. Adler *(Sl. V. Fr.)* a noté dans ses *Indices* l'expression ὁ αἱρῶν λόγος comme typiquement stoïcienne ; cf. aussi PHILON, *Leg.*, III, 156 ; *Opif.*, 9 ; *Cher.*, 76, et déjà PLATON, *Rép.*, IV, 440 b et X, 604 c.
3. Cf. XXIII, 1, 13 (προϊών) et VII, 1, 6 : ἀντιβαίνει πως ἡ παρθενία τῇ φύσει.

au teint florissant ; mais « celui qui pratique et enseigne », comme dit quelque part l'Évangile[b], celui-là est un homme véritablement vivant, et dans la fleur de la beauté[c], et agissant et se mouvant.

Nécessité d'un maître pour apprendre les langues ou la médecine

2. C'est donc ce maître que doit fréquenter celui qui va s'attacher[1-a] à la virginité, comme la raison l'en convainc[2]. Celui en effet qui souhaite vivement d'apprendre la langue d'un peuple n'est pas pour lui-même un maître qui se suffise, mais il s'instruit près des gens qui la connaissent, et arrive ainsi à faire sienne la langue de ceux qui s'expriment en un autre idiome. Ainsi, je pense, de ce mode d'existence : puisqu'il ne progresse[3] pas suivant l'ordre de la nature, mais qu'il nous est étranger par la nouveauté du genre de vie, on ne peut apprendre son exacte discipline qu'en se laissant conduire, comme par la main, par celui qui l'a pratiquée avec succès. Et tout le reste, à quoi nous nous occupons en ce mode d'existence, serait[4] pratiqué avec plus de rectitude par celui qui cherche[5] si, pour chacun des objets de son zèle, on demandait la science à des maîtres, plutôt

4. Dans sa dissertation (*The Use of the Optative Mood in the Works of St. Gregory of Nyssa*, Washington 1930, p. 51-54), G.-W.-P. HOEY signalait qu'occasionnellement la particule ἄν manquait dans la proposition principale (trois fois — mais dans des textes non encore édités de façon critique — sur 28 cas étudiés, où l'optatif aoriste apparaît dans la protase et l'apodose) ; elle a été rétablie par H. MUSURILLO dans *V. Moysis* II, 43.212 (*GN* 7, 1, p. 45, 12 et 107, 1 = *PG* 44, 337 C. 396 C) et par Cavarnos, ici même (lin. 10).
5. L'expression ὁ μετιών semble souvent prendre une valeur technique, pour désigner celui qui est en quête de perfection : Pr. 2, 6 ; XXIII, 2, 37. Cf. XX, 3, 3 et 4, 7.

335 C. 408 M. ἑαυτοῦ κατεπιχειροίη τοῦ πράγματος· οὐ γὰρ ἐναργές ἐστι τὸ ἐπιτήδευμα τοῦτο, ὥστε κατ' ἀνάγκην ἑαυτοῖς ἐπιτρέπειν τῶν λυσιτελούντων τὴν κρίσιν, ὅτε καὶ τὸ κατατολμᾶν τῆς τῶν ἀγνοουμένων πείρας οὐκ ἔξω κινδύνου καθίσταται. Καθάπερ δὲ τὴν ἰατρικὴν πρότερον ἀγνοουμένην διὰ τῆς πείρας ἐξεῦρον οἱ ἄνθρωποι παρατηρήμασί τισι κατ' ὀλίγον ἐκκαλυφθεῖσαν, ὥστε καὶ τὸ ὠφελοῦν καὶ τὸ βλάπτον διὰ τῆς τῶν πεπειραμένων μαρτυρίας ἐπιγνωσθὲν οὕτως εἰς τὸν τῆς τέχνης λόγον παραληφθῆναι καὶ παράγγελμα πρὸς τὸ μέλλον τὸ παρατηρηθὲν τοῖς προλαβοῦσι γίνεσθαι, νῦν δὲ ὁ πρὸς τὴν τέχνην ταύτην ἐσπουδακὼς οὐκ ἔχει ἀνάγκην τῇ καθ' ἑαυτὸν πείρᾳ διαγινώσκειν τῶν φαρμάκων τὴν δύναμιν, εἴτε δηλητήριον εἴτε ἀλεξητήριόν τί ἐστιν, ἀλλὰ τὰ ἐγνωσμένα παρ' ἑτέρων μαθὼν αὐτὸς τὴν τέχνην κατώρθωσε· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῆς τῶν

13 οὐ : οὗ E,P || ἐναργές : ἐν ἀρχαῖς E,BKC,Ω ἀναρχίας S || 14 ὥστε κατ' ἀνάγκην : ἀνάγκη E,PF || 17 δὲ : γὰρ E || πρότερον : τὸ πρ. Ω || 18 παρατηρήμασί : -ρήσεσι SΩ || 21 οὕτως : οὗ. εἶναι Ω || 22 προλαβοῦσι : παραλαβοῦσι E,K || 24 τῇ : τὴν E || διαγινώσκειν : γινώσκειν E || 26 ἑτέρων : ἑτέρου SΩ

1. Liddell-Scott *(GEL)* signalaient deux attestations de κατεπιχειρεῖν, l'une chez Eustrate le Philosophe (xi-xiie s. après J.-C.), l'autre dans les *Anecdota Graeca* de I. Bekker, Berlin 1814. Vérification faite, il est apparu qu'un des *Lexica Segueriana* édités par Bekker citait, par un singulier hasard, notre *De Virginitate:* γενικῇ· τοῦ Νύσης ἐκ τοῦ περὶ παρθενίας· ἢ εἰ ἀφ' ἑαυτοῦ κατεπιχειροίη τοῦ πράγματος (éd. Bekker, I, p. 154,6). On ne connaît pas encore d'emplois de ce mot avant GNys., puisque parmi les cinq textes cités par Lampe (*PGL*) quatre sont de GNys., et un autre du Ps.-Cyr., restitué à Théophile d'Alexandrie († 412) par M. Richard (*RHE*, t. XXXIII, 1937, p. 46) : *In Mysticam Cenam* (*PG* 77, 1028 C 10).

2. Fréquent usage de καθάπερ ... οὕτως ou τὸν αὐτὸν τρόπον : V, 10 ; VI, 2, 19 ; VIII, 7 ; XI, 6, 3 ; XXIII, 2, 2. Ici, très longue comparaison, puisque le premier membre occupe 10 lignes (17-27).

335 C. que d'entreprendre[1] l'affaire de soi-même. On n'y voit pas assez clair en ce genre d'occupation pour s'en remettre nécessairement à soi-même du jugement des décisions utiles, lorsque par ailleurs il n'est pas sans danger de faire hardiment l'expérience de l'inconnu. De même que[2] les hommes ont trouvé par l'expérience[3] la médecine autrefois ignorée, et qu'ils l'ont vue se révéler progressivement à la faveur de certaines observations, si bien que l'utile et le nuisible, reconnus par le témoignage de l'expérience, sont entrés ainsi dans la doctrine de cet art, et que les observations des devanciers servent de précepte pour l'avenir ; de même que maintenant celui qui s'applique à cet art n'est pas obligé de juger par sa propre expérience de l'efficacité des drogues, si c'est chose pernicieuse ou un remède, mais, qu'après avoir reçu d'autrui ses connaissances, il a lui-même pratiqué son art avec succès ; ainsi

3. GNys. oppose ici la médecine empirique, trésor d'expériences (πεῖρα et πειρᾶν : lin. 18.20.24) et d'observations ((παρατήρημα et παρατηρεῖν : 18.22) à l'Art médical (τέχνη : lin. 21.23.27) qui s'exprime dans un corps rationnel de doctrines et qui permet, grâce aux remèdes, de produire santé et vigueur, avec une relative certitude. Cf. A.-J. Festugière, *Hippocrate, L'Ancienne Médecine*, p. 29-32 : « Qui dit *art* dit démarche contraire à celle de l'aveugle, contraire, par suite, aux τὰ τῆς τύχης : hasard (chance) et art sont exactement antinomiques. De là vient qu'à la fin du ve et au début du ive siècle, quand, dans toutes sortes de domaines, l'esprit grec s'est senti assez riche en observations recueillies et assez maître de sa méthode pour constituer des τέχναι, pourvues chacune de ses règles et de sa méthode, on a vu surgir concurremment des *Arts*, (c'est-à-dire des manuels méthodiques sur l'art) non seulement de la médecine *(de Arte)* mais de la diététique (Hérodicos de Sélymbria : *Prot.*, 316 e ; Rép. III, 406 a ; *Phèdre*, 227 d), de la cuisine, de la lutte, de l'équitation, de l'architecture, etc. (p. 32). Cf. L. Bourgey, *Observation et Expérience chez Aristote*, Paris 1955.

ψυχῶν ἰατρικῆς, τῆς φιλοσοφίας λέγω, δι' ἧς παντὸς πάθους
τοῦ τῆς ψυχῆς ἁπτομένου τὴν θεραπείαν μανθάνομεν, οὐκ
30 ἔστιν ἀνάγκη στοχασμοῖς τισι καὶ ὑπονοίαις μετιέναι τὴν
ἐπιστήμην, ἀλλ' ἐξουσίᾳ πολλῇ τῆς μαθήσεως παρὰ τοῦ
διὰ μακρᾶς τε καὶ πολλῆς τῆς πείρας κτησαμένου τὴν ἕξιν.
Ἔστι μὲν γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐπὶ παντὸς πράγματος
ἐπισφαλὴς σύμβουλος ἡ νεότης, καὶ οὐκ ἄν τις εὕροι ῥᾳδίως
35 κατορθωθέν τι τῶν σπουδῆς ἀξίων, ᾧ μὴ πολιὰ συμπαρελή-
φθη πρὸς κοινωνίαν τοῦ σκέμματος· ὅσῳ δὲ μείζων τῶν
λοιπῶν ἐπιτηδευμάτων ὁ προκείμενος τοῖς μετιοῦσίν ἐστι
336 C. σκοπός, τοσούτῳ καὶ μᾶλλον προνοητέον ἡμῖν τῆς ἀσφαλείας
ἐστίν. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν λοιπῶν ἡ νεότης οὐ κατὰ λόγον
40 διοικουμένη εἰς χρήματα πάντως τὴν ζημίαν ἤνεγκεν, ἤ
τινος κοσμικῆς περιφανείας ἢ καὶ ἀξιώματος ἐκπεσεῖν
παρεσκεύασεν· ἐπὶ δὲ τῆς μεγάλης τε καὶ ὑψηλῆς ταύτης

28 τῆς φιλοσοφίας λέγω : φιλοσοφία δὲ [δὲ om. Ω] αὕτη ἐστίν SΩ || παντὸς om. Ω || 31 ἐξουσίᾳ πολλῇ : ἐξουσία πολλὴ C,Ω || 33 τὸ om. Ω || 34 ἐπισφαλὴς om. P¹F || 35 μὴ : μὴ καὶ KC Cf. Damascenus, *Sacra Parall.*, PG 96,188 B || 36-37 μείζων ... ὁ προκείμενος : μεῖζον ... τὸ προκείμενον SΩ || 37-38 τοῖς μετ. σκ. om. SΩ || 39 ἐστίν om. SΩ || 41 καὶ om. SΩ || 41-42 ἐκπεσεῖν παρεσκεύασεν : ἀπεστέρησεν SΩ ἐκ. κατηνάγκασεν PF

1. Les passions étant assimilées à des maladies de l'âme, rien d'étonnant si le maître spirituel est comparé à un médecin, et si la « philosophie » — c'est-à-dire la vie ascétique, vouée à Dieu — apparaît comme une thérapeutique. CHRYSIPPPE avait écrit un ouvrage intitulé Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ..., τὸ θεραπευτικὸν βιβλίον (Joan. VON ARNIM, *St.V.Fr.*, III, n° 457) ; PHILON (*Deus*, 67) présente le Législateur comme un « médecin parfait des passions et des affections morbides de l'âme » ; mais c'est surtout le Christ, dans l'Évangile, qui se donne pour médecin ; et les Pères (A. HARNACK, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, *TU*, VIII, 4 (1892), p. 123-143) le désignent volontiers sous ce nom. Cf. LAMPE, *PGL :* ἰατρός et aussi CLÉMENT D'ALEX., *Extraits de Théodote*, XLV, 1-2 (*SC* 23, p. 155 ; *GCS* 17, p. 121). C'est pourquoi, dans la littérature monastique, le

en va-t-il de l'art de guérir[1] les âmes, je veux dire la philosophie, par laquelle nous apprenons la thérapeutique de toute passion qui atteint l'âme : ce n'est point par des conjectures et des suppositions qu'il faut chercher cette science, mais par une grande capacité d'apprendre, près de celui qui s'est acquis cette disposition par une longue et riche expérience. En effet, la jeunesse[2] est, le plus souvent[3] et pour toute entreprise, une conseillère peu sûre et l'on ne trouverait pas facilement, dans les actions dignes de zèle, une réussite parfaite pour laquelle on n'ait point associé la vieillesse à la délibération ; d'autre part, plus le but proposé à ceux qui cherchent dépasse en gran-
336 C. deur le reste des occupations, plus il nous faut pourvoir d'avance à la sécurité[4]. Pour ce reste en effet, la jeunesse, faute de se gouverner selon la raison, cause sans nul doute du dommage à ses biens, ou se prépare à déchoir d'une situation en vue dans le monde, ou même d'une dignité ;

Père spirituel hérite de ce titre. Citons seulement le mot fameux d'Athanase sur Antoine : « Il avait été donné par Dieu comme un médecin à l'Égypte » (*V. Antonii*, LXXXVII ; *PG* 26, 965 A). Cf. THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique* (*SC* 57, p. 46 s.).

2. Lieu commun déjà en germe dans ces vers d'HOMÈRE, *Iliade*, III, 108-110 : « L'esprit des jeunes hommes toujours flotte à tout vent. Quand un vieillard est avec eux, il voit, en rapprochant l'avenir du passé, comment il est possible d'arranger tout au mieux pour les deux parties. »

3. Les lignes 33-36 sont citées dans les *Sacra Parallela* attribués à JEAN DAMASCÈNE, N (Νεότης), Tit. I (*PG* 96, 188 B), sous le nom de GNys. : ἐπὶ παντός, ὡς ἐπὶ πολύ jusqu'à σκέμματος. Malgré l'imperfection du texte de M. Lequien, signalons les variantes καὶ πολιά (cf. mss KC) et παρελήφθη (lin. 35). On retrouve le même fragment dans les *Loci communes* édités sous les noms de MAXIME, *Sermo* XLI (*PG* 91, 917 B), et de Antoine MÉLISSA, *Pars* II, *Sermo* XX (*PG* 136, 1061 C).

4. Cf. ἐπισφαλής (lin. 34).

ἐπιθυμίας οὐ χρήματα τὸ κινδυνευόμενόν ἐστιν, οὐδὲ δόξα κοσμικὴ καὶ ἐφήμερος, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἔξωθεν ἡμῖν παρεπομένων — τῶν καὶ κατὰ γνώμην καὶ ὡς ἑτέρως διοικουμένων ὀλίγος τοῖς σωφρονοῦσιν ὁ λόγος —, ἀλλ' αὐτῆς ἅπτεται τῆς ψυχῆς ἡ ἀβουλία, καὶ ὁ κίνδυνος τῆς ζημίας ταύτης ἐστὶν οὐ τὸ ἄλλο τι ζημιωθῆναι, οὗ τυχὸν καὶ δυνατὴ φαίνεται ἡ ἐπανάληψις, ἀλλὰ τὸ αὐτὸν ἀπολέσθαι καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν τὴν ἰδίαν. Ὁ μὲν γὰρ τὴν πατρῴαν καταναλώσας οὐσίαν οὐκ ἀπελπίζει τυχὸν ἐπινοίαις τισὶ πάλιν ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν ἐπανελθεῖν εὐπορίαν, ἕως ἂν ἐν τοῖς ζῶσιν ᾖ· ὁ δὲ τῆς ζωῆς ταύτης ἐκπεσὼν πᾶσαν ἐλπίδα τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολῆς συναφῄρηται.

3. Οὐκοῦν ἐπειδὴ νέοι ἔτι καὶ ἀτελεῖς τὴν διάνοιαν οἱ πολλοὶ τῆς παρθενίας ἀντιλαμβάνονται, τοῦτο πρὸ πάντων αὐτοῖς ἐπιτηδευτέον ἂν εἴη, τὸ ζητῆσαι τῆς ὁδοῦ ταύτης

43 χρήματα : χρῆμα SΩ || 43-44 δόξα usque ad οὐδὲ om. Ω || 44 ἐφήμερος : ἐπίκηρος E || 45 τῶν : ὧν F,SΩ, Cavarnos || καὶ[1] : γε Ω || 46 διοικουμένων : χωρούντων SΩ || ὀλίγος : ὁδηγὸς BKC || 48 ταύτης : τοιαύτης PF || 48 οὗ τυχὸν usque ad ζημιωθῆναι (50) om. Ω || 49 φαίνεται : φανεῖται E,S || 52 ἐπανελθεῖν : ἐλθεῖν C

3, 1 ἔτι om. Ω || τὴν διάνοιαν om. Ω || 3 ἂν εἴη om. SΩ

1. Le désir de celui qui veut pratiquer la virginité : cf. XXIII, 2, 2 et 3, 2.

2. L'expression ἔξωθεν παρέπεσθαι revient assez souvent chez GNys. pour désigner quelque chose d'extrinsèque : XXIII, 7, 31 ; *C. Eun.*, I,207 et 247 (*GN* 1, p. 87,8 et 99, 12 = *PG* 45, 313 B.325 D). Ce qui est en jeu, ce ne sont pas situations, dignités, richesses, gloire ou quelques-uns des biens qui s'attachent à nous du dehors (ἔξωθεν), c'est-à-dire une chose autre que nous-même (ἄλλο : 48), et récupérable (cf. ἐπανάληψις, ἐπανελθεῖν : lin. 49, 52) ; ici le dommage (cf. ζημία, ζημιοῦσθαι : lin. 40.48.50) menace l'âme même (47.50), qui peut en périr.

mais, dans le cas de ce désir noble et sublime[1], ce qui court un danger, ce ne sont point des richesses, ni une gloire mondaine et éphémère, ni aucun autre des biens qui s'attachent à nous du dehors[2] — peu importe aux gens sensés qu'ils les gouvernent soit à leur gré, soit autrement —, mais c'est l'âme même qui est atteinte par son irréflexion[3], et le dommage qui menace, ce n'est point d'être lésé en un bien autre que soi dont le recouvrement paraît peut-être possible, mais de périr soi-même et d'être lésé dans son âme propre. Celui en effet qui a dilapidé son patrimoine ne désespère peut-être pas de revenir encore par quelque industrie à l'aisance ancienne tant qu'il compte parmi les vivants ; mais celui qui est déchu de cette vie[4] a perdu du même coup tout espoir de changer dans le sens du mieux[5].

Chutes lamentables faute de direction appropriée

3. Et donc, puisque la plupart embrassent l'état de virginité encore jeunes et sans que leur intelligence soit parfaitement formée[6], ils devraient avant tout s'occuper de chercher pour cette route un guide

3. Les traducteurs de GNys. hésitent sur le mot ἀβουλία : ainsi Daniélou traduit-il par « défaillance du vouloir » (*V. Moysis*, II, 175 ; *SC* 1 bis, p. 86 = *PG* 44, 381 B), Méridier, par « imprudence » (*Or. Cat.*, V, 12 et VII, 1 ; p. 33.45 = *PG* 45, 25 A.29 D) et Laplace par « inconstance » (*De hom. op.*, XXI ; *SC* 6, p. 180 = *PG* 44, 201 B). Ce mot a malheureusement été omis dans le *PGL* de Lampe. Le contexte de tout ce paragraphe où il est surtout question d'*apprendre* près d'un maître, de bénéficier de son *expérience*, nous incline, dans la traduction de ἀβουλία, à mettre l'accent sur l'intelligence plutôt que sur la volonté (cf. XXIII, 3, 1.5 : ἀτελεῖς τὴν διάνοιαν, ἄγνοιαν).

4. La vie dans la virginité. Cf. lin. 41 et III, 1, 13.

5. Cf. ch. XI, note 3, p.

6. Cf. *In Cant.*, XV (GN 6, p. 461, 2 = *PG* 44, 1112 B).

ἀγαθὸν καθηγεμόνα τε καὶ διδάσκαλον, μή που διὰ τὴν
5 ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς ἀνοδίας τινὰς καὶ πλάνας
ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς εὐθείας καινοτομήσωσιν. « Ἀγαθοὶ γὰρ
δύο ὑπὲρ τὸν ἕνα », φησὶν ὁ ἐκκλησιαστής[a] · εὐκαταγώνιστος
337 C. δὲ ὁ εἷς τῷ ἐχθρῷ τῷ κατὰ τὰς θείας ὁδοὺς ἐνεδρεύοντι
καὶ ὄντως « οὐαὶ τῷ ἑνὶ ὅταν πέσῃ[b] », ὅτι οὐκ ἔχει τὸν ἀνορ-
10 θοῦντα. Ἤδη γάρ τινες ὁρμῇ μὲν δεξιᾷ πρὸς τὴν τοῦ σεμ-
νοῦ βίου ἐπιθυμίαν ἐχρήσαντο, ὡς δὲ ὁμοῦ τῷ προελέσθαι
409 M. καὶ τῆς τελειότητος ἐφαψάμενοι, ἑτέρῳ πτώματι διὰ
τοῦ τύφου ὑπεσκελίσθησαν, διά τινος φρενοβλαβείας ἑαυτοὺς

5 ἀνοδίας τινὰς καὶ πλάνας : λοξώδεις τινὰς καὶ πεπλανημένας SΩ || ἀνοδίας : λοξώδεις ἀν. K i. mg. add. C || 8 θείας : εὐθείας P || 9 ὄντως : οὕτως S || ὅταν πέσῃ om. E || 11 ἐπιθυμίαν om. Ω || τῷ : τὸ E,P[2],BK,Ω || 12 ἐφαψάμενοι : ἔδοξαν ἅψασθαι S || 13 διά : ἐκ SΩ

3 a. Eccl. 4,9 b. Eccl. 4,10

1. Ainsi Jean Chrysostome, âgé de 18 ans environ en cette année 371, vient se mettre pour quelque temps à l'école de Diodore [J.-M. Leroux « Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome », dans *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, p. 150. Cf. Théodoret, *Hist. Eccl.*, V, 40 (*GCS* 19, p. 347, 21) et Pallade, *De vita Chrys.*, V (*PG* 47, 18 C = éd. Coleman-Norton, p. 28). A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne :* Chronologie de Chrysostome, p. 412-414] ; le jeune Héraclite consulte Basile de Césarée (Basile, *Epist.* CL : *PG* 32, 601) ; Théodoret adolescent gravira souvent les pentes du Silpius pour s'entretenir avec le solitaire Macédonius (Théodoret, *Rel. Historia*, XIII ; *PG* 82, 1400 BC. Cf. A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 283 s.).

2. Pallade, *Lettre à Lausus* : « Ceux qui croient n'avoir pas besoin de docteurs, ou qui n'obéissent pas à ceux qui les instruisent avec charité, sont malades d'ignorance (ἄγνοιαν νοσοῦσι), la mère de la superbe » (Butler, p. 7, 7 ; Lucot, p. 13).

3. Le mot ἀνοδία, « route non frayée », « chemin impraticable », apparaît souvent dans la littérature patristique, beaucoup plus que ne le laisserait soupçonner la notice de Lampe, *PGL*. Ainsi cf. Clément d'Alex., *Strom.*, I, XXIV. 161, 3 et 162, 2.3 (*GCS* 52,

et un maître[1] excellent, de peur que l'ignorance[2] qu'ils ont en eux ne leur fasse se frayer des sentiers impraticables[3], qui les égarent hors du droit chemin. « Deux valent mieux qu'un[4] », dit l'Ecclésiaste[a], et l'homme seul est facile
337 C. à vaincre pour l'ennemi qui dresse des embuscades sur les routes divines. Et c'est bien vrai, « malheur à celui qui est seul lorsqu'il tombe[b] », parce qu'il n'a personne pour le redresser[5]. Déjà en effet certains se sont abandonnés à l'élan heureux qui les porte vers le désir de cette vie noble, mais, s'imaginant toucher à la perfection dès l'instant qu'ils l'ont choisie, ils ont, du fait de leur fol orgueil,

p. 101 ; *SC* 30, p. 161) ; Hermas, *Vis.* I, I, 3 ; III, 2, 9 ; III, 7, 1 ; *Mand.*, VI, 1, 3 (*SC* 53, p. 77.105.117.171) ; Eusèbe de Cés., *Praep. Evang.*, I, 2, 4 (*GCS* 43, 1, p. 9, 14) ; Athanase, *Apol. contra Arianos*, *LI* (*PG* 25, 341 B) ; Ps.-Chrys., *Ascetam facetiis uti non debere* (*PG* 48, 1055. Cf. J.-A. de Aldama, *Reperl. Pseudo-Chrys.*, n° 391) ; GNys., *V. Moysis*, II, 290 (*SC* 1 bis, p. 124 = *PG* 44, 420 C). Si ce mot ne se trouve point dans le *De posteritate Caini*, 102, comme le ferait croire la note de J. Daniélou (*SC* 1 bis, p. 124), il est souvent employé par Philon (encore qu'il ne figure pas dans les *Indices* de Leisegang) : *Agric.*, 101 ; *Somn.*, II, 161 ; *Deter.*, 18 ; *Abr.*, 86 ; *Mos.*, II, 138 ; *Spec.*, IV, 155. Dans ces deux derniers exemples ἀνοδία est opposé à λεωφόρος (la grande route par où passe le peuple) dans un contexte qui évoque le thème de la « Voie royale ».

4. Il est piquant de voir Jean Climaque (*Scala Paradisi*, *Gradus* I ; *PG* 88, 641 D) joindre à ces versets de *Eccl.* 4, 9-10 une allusion à la βασιλικὸς ὁδός, une citation de *Prov.* 4, 27 (« Ne t'écarte ni à droite ni à gauche »), une autre de *Matth.* 18, 20 (« là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom »), pour justifier une vie monastique menée en très petits groupes, vie intermédiaire entre l'anachorèse solitaire et le cénobitisme.

5. Basile cite deux fois ces versets, *M. Ascet.*, *GR* CCXX et surtout VII (*PG* 31, 1228 D.929 B) non pas directement pour inviter à se ranger sous la direction d'un maître, mais pour vanter les avantages d'une vie communautaire, qui lui semble plus conforme à la charité que la vie solitaire : ainsi ἀπιδιαστικός (*PG* 31, 929 A 1), μόνωσις (929 C 6.932 B 7) s'accompagnent de commentaires peu favorables.

ἐξαπατήσαντες ἐκεῖνο ἡγεῖσθαι καλόν, ἐφ' ὅπερ ἂν αὐτῶν
15 ἡ διάνοια ῥέψῃ. Ἐκ τούτων εἰσὶν οἱ παρὰ τῆς Σοφίας ὀνομασθέντες *ἀργοί*, *οἱ τὰς ὁδοὺς ἑαυτῶν ἀκάνθαις στρώσαντες*[c], οἱ βλάβην ἡγούμενοι τῆς ψυχῆς τὴν περὶ τὰ ἔργα τῶν ἐντολῶν προθυμίαν, οἱ παραγραψάμενοι τὰς ἀποστολικὰς παραινέσεις[d] καὶ μὴ τὸν ἴδιον ἄρτον
20 εὐσχημόνως ἐσθίοντες[e], ἀλλὰ τῷ ἀλλοτρίῳ προσκεχηνότες

14 ὅπερ : ᾧπερ S || 14-15 ἂν ... ῥέψῃ : ῥέψει PF,BKC || 16 ἑαυτῶν : αὐτῶν PF || 17-18 τῆς ψυχῆς usque ad παραγραψάμενοι om. B || 18 ἐντολῶν : ἐν. τοῦ θεοῦ KC, Cavarnos || 20 προσκεχηνότες : προστετηκότες PF προσεσχηκότες C

c. Cf. Prov. 15,19 d. Cf. I Thess. 4,11. Éphés. 4,28
e. Cf. II Thess. 3,12. I Thess. 4,12

---

1. GNys. cite ici les *Proverbes*, mais au lieu d'introduire le verset par la mention du livre (ἡ Παροιμία : *In Cant.*, XV ; *GN* 6, p. 451, 18 = *PG* 44, 1104 C ; αἱ παροιμίαι : *In Cant.*, I ; *GN* 6, p. 17, 9 = *PG* 44, 765 D ; τῆς παροιμίας ὁ λόγος : *In Cant.*, I ; *GN* 6, p. 34, 4 = *PG* 44, 780 C), il l'attribue à l'auteur divin, la Sagesse : cf. *In Cant.*, III (*GN* 6, p. 98, 8 = *PG* 44, 829 C) : « Comme dit la Sagesse » ; *In Cant.*, I (*GN* 6, p. 23, 11 = *PG* 44, 772 B) : « Comme dit la Sagesse, dans les Proverbes ».

2. M. Kmosko a omis cette page de GNys. dans son dossier de textes sur le Messalianisme, bien que, dès le XVIe s., le savant Bénédictin Jacques de Billy ait ébauché ce rapprochement dans une note, reproduite par Migne (*PG* 46, 1199) : nous avions naguère signalé ce détail au R. P. J. Daniélou, aussi est-ce avec le plus vif intérêt que nous avons pris connaissance de la brillante étude qu'il consacre à ce document : « Grégoire de Nysse et le Messalianisme », dans *RecSR*, t. XLVIII (1960), p. 119-134. Comme il renvoie continuellement à ce dossier, sans noter les références à Migne ou au *GCS*, la petite erreur initiale qu'il commet ne facilite pas le recours aux textes : le

trébuché dans une autre erreur, s'abusant en leur démence sur cette beauté vers laquelle inclinait leur pensée. On compte parmi eux ces gens que la Sagesse[1] nomme oisifs, qui jonchent d'épines leurs propres routes[c], qui estiment nuisible à leur âme l'ardeur pour les œuvres des commandements[2], qui annulent[3] les exhortations[4] apostoliques[d], et qui, au lieu de manger honnêtement un pain qui leur appartienne[e], guignent[5] celui d'autrui, érigeant l'oisi-

dossier de Kmosko se lit dans sa préface au *Liber graduum*, non dans la *Patrologie orientale*, mais dans la *Patrologia Syriaca* I, 3 (1926), p. CLXX-CCXCII.

3. Comme il arrive souvent chez GNys., παραγράφειν signifie « annuler », « supprimer » : *Or. Cat.*, III, 2 (*PG* 45, 20 A = Méridier, p. 21) ; *C. Eun.*, I, 149 (*GN* 1, p. 71 = *PG* 45, 296 D) ; *In Cant.*, IV (*GN* 6, p. 132, 20 = *PG* 44, 856 A). Nous nous écarterons plusieurs fois de la traduction donnée par J. Daniélou, des lignes 15-28 (p. 120-121 de son art.) ainsi pour ἐντεῦθεν (lin. 21), ἀπὸ τούτων (24).

4. L'adverbe εὐσχημόνως se lit en *I Thess.* 4, 12, mais on pourrait alléguer bien d'autres textes de l'apôtre Paul en faveur du travail : *I Cor.* 4, 12 ; *II Thess.* 3, 6-12 et particulièrement le vers. 12 : « Nous les invitons à travailler dans le calme pour manger un pain qui soit à eux » (ἵνα τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν). Ces derniers mots inspirent sans doute le τὸν ἴδιον ἄρτον (lin. 19). J. Daniélou (p. 122) allègue, en mentionnant expressément ἴδιος ἄρτος comme si l'expression s'y trouvait, *Gen.* 29, 15 : sans doute faut-il lire *Gen.* 3, 19 (φάγῃ τὸν ἄρτον σου) ? Les deux références qu'il donne des *Prov.* sont inexactes ; de même (p. 123) βλαβέρα, au lieu de βλάβην (lin. 17), est le résultat d'une rétroversion malheureuse à partir de sa propre traduction.

5. Le verbe προσχάσκειν ou προσχαίνειν est rare : cf. GNys., *De prof. chr.* (*GN* 8, 1, p. 132, 9 = *PG* 46, 240 D) ; Pallade, *Lettre à Lausus* (Butler, p. 6 = trad. Lucot, p. 11 : « bouche béante pour les vanités ») ; Philon, *Legat.*, 105 ; *Virt.*, 90 (mot absent de l'index de Leisegang).

τέχνην βίου τὴν ἀργίαν ποιούμενοι · ἐντεῦθεν οἱ ἐνυπνιασταὶ οἱ τὰς ἐκ τῶν ὀνείρων ἀπάτας πιστοτέρας τῶν εὐαγγελικῶν διδαγμάτων ποιούμενοι καὶ ἀποκαλύψεις τὰς φαντασίας προσαγορεύοντες · « ἀπὸ τούτων εἰσὶν οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς
25 οἰκίας[f] » καὶ πάλιν ἄλλοι οἱ τὸ ἄμικτόν τε καὶ θηριῶδες ἀρετὴν νομίζοντες καὶ τὴν τῆς ἀγάπης ἐντολὴν οὐ γνωρίζοντες οὐδὲ τῆς μακροθυμίας τε καὶ ταπεινοφροσύνης τὸν καρπὸν ἐπιστάμενοι.

22 οἱ om. Ω || ὀνείρων : θηρίων PF,B || 24 εἰσὶν om. SΩ || ἐνδύνοντες : εἰσδύνοντες KC ἐνδύοντες PF,B || 25 οἱ om. Ω || τε om. SΩ || 26 καὶ usque ad γνωρίζοντες om. E,PF,BKC || 27 μακροθυμίας : εὐπειθείας SΩ εὐθείας BKC

f. II Tim. 3,6

---

1. L'oisiveté est en effet un des griefs faits d'ordinaire aux Messaliens. J. Daniélou (p. 122) invoque par erreur le témoignage d'Éphrem (*Sermo* XXII), qui traite seulement ceux-ci de « licencieux » (au lieu de la paraphrase latine d'Assémani, *Ephraem Syri Opera*, t. II, Syr. et Lat., p. 485 E, cf. plutôt Kmosko, p. clxxi, ou mieux encore la récente édition critique de E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen Contra Haereses*, *CSCO* 169, Louvain 1957, p. 79 et sa trad., *CSCO* 170, *Hymnus* XXII, 4 : p. 78). Il cite à juste titre Épiphane, *Panarion*, *Haer.* LXXX, 4, 1-2 et 5,3 (*GCS* 37, p. 488.490), Théodoret, *Hist. Eccl.*, IV, 11,1 (*GCS* 44, p. 229, 8) et *Haeret. Fab. Comp.*, IV, 11 (*PG* 83, 429 B), etc. Rappelons que les païens portaient la même accusation contre les moines : Libanios raille ces gens qui « fuient le travail de la terre sous couleur de vivre dans les montagnes avec le Créateur de toutes choses » (*Or. pro templis*, XLVIII ; Foerster III, p. 114 ; texte cité par P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe s. après J.-C.*, p. 196). On comprend la réaction de Basile : *Reg. Morales*, XLVIII, 7 (*PG* 31, 772 D) ; *M. Ascet.*, *GR* XLII (*PG* 31, 1025) ; *Sermo asceticus* (?), III (*PG* 31, 876 C). Sur ce problème du travail, cf. St. Giet, *Les idées de S. Basile*, p. 143-148 et A.-T. Geoghegan, *The attitude towards labour in early christianity and ancient culture*, Washington 1945.

2. Autre grief contre les Messaliens, attesté par Théodoret *(loc. cit.)*. Sur cette forme d'illuminisme, en quête d'expériences spirituelles extraordinaires et rebelle à toute direction, cf. I. Hausherr, « L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme », dans *OCP*, t. I

veté[1] en art de vivre ; de là viennent ces rêveurs[2] qui accordent aux tromperies de leurs songes plus de crédit qu'aux enseignements de l'Évangile et qui appellent révélations leurs imaginations ; « ils en sont, ceux qui s'introduisent dans les familles[3-f] », et ces autres encore qui prennent pour de la vertu leur vie insociable[4] et sauvage, ignorant le commandement de la charité et ne connaissant même pas le fruit de la longanimité[5] et de l'humilité.

(1935), p. 328-360 et A. Guillaumont, « Les Messaliens », dans *Études Carmélitaines*, t. XXXI (1952), *Mystique et Continence*, p. 131-138. Le mot ἐνυπνιαστής est celui dont se servent, en *Gen.* 37, 19, les frères de Joseph : « Voici l'homme aux songes ! »

3. J. Daniélou n'a pas soupçonné qu'il s'agissait là d'une citation de II *Tim.* 3, 6 : « Ils en sont, ceux qui s'introduisent dans les familles et subjuguent l'esprit de femmelettes chargées de péché... », etc. Il y voit un trait pittoresque et significatif (p. 125), alors qu'il s'agit d'un cliché biblique appliqué à ces paresseux excentriques, sans doute parce qu'ils se faisaient entretenir par les autres (cf. témoignage d'Épiphane, *Panarion*, *Haer.* LXXX, 4, 8 (*GCS* 37, p. 490, 1), mais, au regard de l'historien, la portée du témoignage en est un peu modifiée. La fin du verset paulinien permettrait peut-être de mettre un lien entre ces singuliers ascètes et ceux que GNys. stigmatise au paragraphe suivant.

4. Tout à l'opposé, certains vivent en marge (τὸ ἄμικτον). C'est le mot dont se servent les Tragiques grecs pour qualifier les Centaures et les Cyclopes ! Chez Philon, le mot est lié à ἀκοινώνητος : *Spec.*, II, 16 ; *Viri.*, 141 ; *Legat.*, 34. Cf. GNys., *Epist.* II, 5 (*GN* 8, 2, p. 14 = *PG* 46, 1012 A). J. Daniélou pense (p. 126) que ce mot implique non seulement une vie à l'écart du monde (trait caractéristique déjà signalé par Épiphane, *Panarion*, *Haer.* LXXX, 3, 4 : *GCS* 37, p. 487, 11 — qui reproche par ailleurs aux Messaliens une inquiétante promiscuité : ἀναμίξ —, mais une vie sans liens communautaires, puisqu'ils « ignorent le commandement de la charité ».

5. Dans *Col.* 3, 12, ταπεινοφροσύνη est associé à μακροθυμία. Ce dernier mot réapparaît souvent chez GNys. : *De Perf.* (*GN* 8, 1, p. 196, 19 et 197, 13 = *PG* 46, 272 CD) ; *C. Eun.*, I, 90 (*GN* 1, p. 53 = *PG* 45, 277 B) ; *In Cant.*, IX (*GN* 6, p. 272, 2 = *PG* 44, 961 B). Cf. R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, p. 202-208 et 214-217 sur μακροθυμία,, encore que GNys. n'y soit pas cité.

4. Καὶ τίς ἂν διεξέλθοι πάντα τὰ τοιαῦτα πτώματα, εἰς ὅσα ἐκφέρεται τῷ μὴ θέλειν τοῖς κατὰ θεὸν εὐδοκιμοῦσι προστίθεσθαι ; Ἐκ τούτων γὰρ ἔγνωμεν καὶ τοὺς τῷ λιμῷ
338 C. μέχρι θανάτου ἐγκαρτεροῦντας, ὡς « τοῦ θεοῦ ταῖς τοιαύταις
5 εὐαρεστουμένου θυσίαις[a] », καὶ πάλιν ἄλλους ἐκ διαμέτρου πρὸς τὸ ἐναντίον ἀποστατήσαντας, οἳ μέχρις ὀνόματος τὴν ἀγαμίαν ἐπιτηδεύσαντες οὐδὲν διαφέρουσι τοῦ κοινοῦ βίου, οὐ μόνον τῇ γαστρὶ τὰ πρὸς ἡδονὴν χαριζόμενοι, ἀλλὰ καὶ γυναιξὶ κατὰ τὸ φανερὸν συνοικοῦντες καὶ ἀδελφότητα τὴν

4, 2 ἐκφέρεται : -ρονται S || τῷ : τὸ E,BKC,Ω || 6 ἀποστατήσαντας : ἀποστήσαντας Ω ἀποστατήσαντες P || 7 ἐπιτηδεύσαντες : ἐπιτηδεύοντες C,SΩ || βίου om. Ω || 8 οὐ : οἳ οὐ Ω || ἡδονὴν : τὴν ἡδ. BKC,S || 9 ἀδελφότητα : -τι P

4 a. Héb. 13,16

---

1. La littérature spirituelle va s'enrichir d'un certain nombre de lettres ou de traités *De lapsis*, visant désormais non plus ceux qui ont failli dans les persécutions, mais ceux qui sont infidèles à leur vocation monastique. Cf., entre autres, Basile de Césarée, *Épist.* XLVI, « A une vierge tombée » (*PG* 32, 369 ; Courtonne I, p. 115), traduite en latin par Rufin (*PG* 31, 1785-1790) ; Ps.-Basile, *Epist.* XLIV et XLV (*PG* 32, 360) ; Jean Chrysostome, *Ad Theodorum lapsum* (*PG* 47, 277) ; Ps.-Chrys., *Sermo hortatorius ad lapsas virg.* (*PG* 64, 37. Cf. J.-A. de Aldama, *Reperi. Pseudo-Chrys.*, n° 358) ; Pallade, *Histoire Lausiaque*, LXIX (Butler, p. 164 ; trad. Lucot p. 389) ; Nicetas de Remesiana (?), *De lapsu Suzannae* (ed. Cazzaniga = *PL* 16, 367). Cf. aussi les mots sévères de Cyprien, *De habitu virg.*, XX (*CSEL* 3, 1, p. 201, 22) « non mariti, sed Christi adulterae », et de Jérôme, *Epist.* XXII, 5 s. (*CSEL* 54, p. 150 ; Labourt, I, p. 115).

2. Cf. *C. Eun.*, I, 142 (*GN* 1, p. 69 = *PG* 45, 293 D) : τῶν κατὰ τὰς ἐκκλησίας εὐδοκιμούντων.

Surenchères de l'ascétisme ou laxisme

4. Et qui peut exposer en détail toutes les chutes[1] de ce genre, où l'on est entraîné par le refus de frayer avec ceux qui sont dignes d'estime[2] selon Dieu ? Car nous en avons connu[3] de ces gens-là :
338 C. et ceux qui endurent la faim jusqu'à en mourir, « comme si Dieu se complaisait en de tels sacrifices[a] » ; et d'autres encore faisant défection dans une direction diamétralement opposée qui, tout en professant le célibat de façon nominale, ne se distinguent en rien de la vie commune : non seulement ils accordent à leur ventre les plaisirs de la bonne chère, mais ils cohabitent[4] ouvertement avec des

3. Selon une méthode qui lui est chère (VII, 2, 16.20 ; XXII, 1, 1.10 et 2, 21.23 ; XXIII, 3, 24-25), GNys. évoque deux excès opposés, ressortissant au rigorisme ou au laxisme : procédé dont il faut tenir compte pour interpréter ces notations que n'accompagne, hélas, aucun nom propre.

4. Sur ce problème, cf. H. Achelis, *Virgines subintroductae*, Leipzig 1902, qui rassemble la plupart des textes. Citons seulement le 3e canon de Nicée (J.-D. Mansi, *Sacr. Concil. Nova Collectio*, II, Florence 1759, p. 670 ; Ch.-J. Héfélé et H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, I, 1, 536) ; Grégoire de Nazianze, *Epigr.* XV.XVI (*PG* 38, 89-90) ; Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes* (éd. et trad. Dumortier, Paris 1955 = *PG* 47, 495 s. et 513 s.) ; Jérôme, *Epist.* XXII, 14, qui vitupère avec sa verdeur habituelle contre la « peste des Agapètes » (*CSEL* 54, p. 161, 17 ; Labourt, I, 123). Signalons ici encore un point commun avec Basile d'Ancyre, *De Virg.*, XLIII (*PG* 30, 756) non seulement pour l'essentiel de l'argumentation, mais pour certaines formules communes, rassemblées en quelques lignes : insistance sur ὄνομα et ψευδώνυμος (*PG* 30, 756 B 2.9), συμβιοῦν (A 13), et ἀδελφός (B 10), πρὸς κακοήθη ὑπόνοιαν (B 11) et surtout βλασφημεῖσθαι (B 1).

10 τοιαύτην συμβίωσιν ὀνομάζοντες, ὡς δὴ τὴν πρὸς τὸ χεῖρον ὑπόνοιαν ὀνόματι σεμνοτέρῳ περικαλύπτοντες · δι' ὧν καὶ σφόδρα τὸ σεμνὸν τοῦτο καὶ καθαρὸν ἐπιτήδευμα βλασφημεῖται παρὰ τῶν ἔξωθεν[b].

10 πρὸς : περὶ F

b. Cf. Rom. 2,24. Is. 52,5

femmes, et nomment fraternité[1] cette communauté de vie, pour la bonne raison qu'ils dissimulent sous un nom respectable la perversité de leurs desseins secrets[2] : c'est à cause d'eux[3] surtout que cette profession respectable et pure est diffamée[4] par les gens du dehors[b].

1. Abus d'autant plus sacrilège que le nom d'ἀδελφότης désignait les communautés monastiques : *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 388, 8 = *PG* 46, 976 C) ; *De Inst. chr.* (*GN* 8, 1, p. 67, 6). Il est intéressant de noter que, dans la *Grande Lettre de Macaire* (éd. W. Jaeger, *Two redisc. Works*, p. 258, 9 et 234, 4), c'est ce même mot qui sert à désigner les cercles monastiques.

2. Pourquoi J. Daniélou ne cite-t-il pas dans son dossier cette pièce (XXIII, 4, 5-13) ? On sait que, parmi les erreurs caractéristiques des Messaliens, l'une des plus constamment dénoncées est leur libertinage ; déjà saint Éphrem, dont le témoignage est le plus ancien, pense les définir suffisamment en disant simplement d'eux qu'ils sont devenus « licencieux » (*Sermo* XXII, 1 ; cf. notre note 1, p. 536). Épiphane (note 4, p. 537), Théodoret parlent de leurs impuretés et de leurs débordements (A. Guillaumont, « Les Messaliens », dans *Études Carmélitaines*, t. XXXI (1952), *Mystique et Continence*, p. 133). Sur le synode de Side, cf. Photius, *Bibliothèque, cod. LII* (éd. Henry, I, p. 36-40).

3. Que conclure de ce témoignage de GNys. sur les « Messaliens » ? Les défauts qu'il leur reproche (nous résumons la p. 127 de J. Daniélou) correspondraient aux points essentiels sur lesquels Basile fait porter sa réforme, telle qu'il la réalise dans les années 360-370, et telle qu'il la codifie dans le *Petit Asceticon :* réforme et ouvrage viseraient non point les disciples d'Eustathe de Sébaste comme le pense Dom Gribomont (« Le monachisme au IVe s. en Asie Mineure : De Gangres au Messalianisme », dans *Stud. Patrist.*, II ; *TU* 64, p. 400-415), mais les Messaliens qui s'infiltrent alors dans les communautés fondées par Eustathe. Rappelons que l'histoire du Messalianisme, *a fortiori* le problème de sa préhistoire, est une équation à nombreuses inconnues. Bien des points restent obscurs, malgré les remarquables travaux de H. Dörries (*Symeon von Mesopotamien: TU* 55, 1, Leipzig 1941), les publications de textes de W. Jaeger (*Magna epistula Macarii* dans *Two rediscovered works*, p. 233 s.), de E. Klostermann et H. Berthold (*Neue Homilien des Makarius / Symeon I: Aus Typus III: TU* 72, Berlin 1961), de H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger (*Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin 1964). Ainsi quel est le rapport entre le *De Instituto christiano* de GNys. et la *Grande Lettre* de Macaire ? GNys. a-t-il corrigé Macaire comme l'affirme Gribomont (« Le *De Instituto Christiano* et le Messalianisme de Grégoire de Nysse », dans *Stud. Patrist.*, V, *TU* 80, p. 312-322) et plus récemment R. Staats (« Der Traktat Gregors von Nyssa *De instituto Christiano* und der Grosse Brief Symeons », dans *Studia Theologica*, t. XVII (1963), p. 120-128) ou au contraire Macaire a-t-il démarqué et paraphrasé Grégoire, selon W. Jaeger et J. Daniélou ? Attendons que les spécialistes aient fixé avec plus de précision des chronologies, avant d'aventurer, en un domaine aussi mouvant, des hypothèses hâtives. Dans les années 360-370, les courants eustathien, messalien, et tout ce qui s'agitait alentour de généreux ou d'équivoque, étaient-ils très distincts ? Aussi préférerions-nous employer l'appellation de *Pré-Messaliens*, avec tout le halo d'imprécision que la formule implique, en nous gardant d'isoler prématurément des tendances, sous prétexte que nous connaissons leurs points d'aboutissement divergents.

4. Même allusion scripturaire chez Origène, pour exprimer sa crainte que vierges, ascètes et « tous ceux qui font *profession* de religion » ne diffament leur « ordre », en manquant à leurs devoirs : *Hom. in Num.*, II, 1 (*GCS* 30, p. 10, 15 ; *SC* 29, p. 83). Dom B. Botte a toutefois mis en garde contre l'anachronisme qu'il y aurait à invoquer ce texte en faveur d'une « profession religieuse » au sens strict et juridique, dans *RecTh*, t. XXV (1958), p. 156. De même est-ce dans un sens large que que nous traduisons ici ἐπιτήδευμα (occupation, état) par « profession ».

5. Οὐκοῦν λυσιτελὲς ἂν εἴη μὴ νομοθετεῖν ἑαυτοῖς τοὺς νέους τὴν τοῦ βίου τούτου ὁδόν· οὐ γὰρ ἐπιλέλοιπε τὴν ζωὴν ἡμῶν τὰ τῶν ἀγαθῶν ὑποδείγματα, ἀλλὰ καὶ σφόδρα νῦν, εἴπερ ποτέ, ἡ σεμνότης ἤνθησε καὶ ἐπιχωριάζει τῷ βίῳ ἡμῶν πρὸς τὸ ἀκρότατον ταῖς κατ' ὀλίγον προσθήκαις ἀκριβωθεῖσα, ἧς ἔξεστι μετασχεῖν τὸν τοῖς τοιούτοις ἴχνεσι περιπατοῦντα καὶ *τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου*[a] τούτου κατόπιν ἑπόμενον « τῆς εὐωδίας τοῦ Χριστοῦ[b] » ἀναπίμπλασθαι. Καθάπερ γὰρ μιᾶς ἐξαφθείσης λαμπάδος εἰς πάντας τοὺς προσεγγίζοντας λύχνους ἡ τῆς φλογὸς διάδοσις γίνεται, οὔτε τοῦ πρώτου φωτὸς ἐλαττουμένου καὶ τοῖς διὰ μεταλήψεως φωτιζομένοις κατὰ τὸ ἴσον προσγινομένου, οὕτω
412 M. καὶ ἡ τοῦ βίου τούτου σεμνότης ἀπὸ τοῦ κατωρθωκότος αὐτὴν ἐπὶ τοὺς προσεγγίζοντας διαδίδοται· ἀληθὴς γὰρ ὁ προφητικὸς λόγος[c], « τὸν μετὰ ὁσίου καὶ ἀθῴου καὶ ἐκλεκτοῦ διάγοντα τοιοῦτον γίνεσθαι ».

5, 3 καὶ om. S || 4 ποτέ : ποτὲ ἄλλοτε SΩ || 5 ἡμῶν om. SΩ || 6 τοιούτοις : αὐτῆς S αὐτοῖς Ω || 8 ἑπόμενον : ἐρχόμενον Ω || 10 ἡ om. Ω || 13 κατωρθωκότος : κατορθώσαντος C || 15 ὁσίου : τοῦ ὁσ. Ω || 16 γίνεσθαι : γενέσθαι S

5 a. Cf. Cant. 1,4 b. II Cor. 2,14-15 c. Ps. 17,26-27

1. Cf. *De vitis Patrum*, V, *Verba Seniorum*, X, 111 : « Si videris juvenem voluntate sua ascendentem in caelum, tene pedem ejus, et projice eum in terram, quia non ita expedit ei » (*PL* 73, 932 BC).

2. La formule française garde l'ambiguïté de l'expression latine : nous pencherions plutôt en faveur du génitif objectif. Cf. *In Cant.*, IV (*GN* 6, p. 127, 1 et 126, 10 = *PG* 44, 849 DC) ; *V. Moysis*, II, 196 : « les exemples de vertu » (*SC* 1 bis, p. 95 = *PG* 44, 392 A).

3. Cf. *In Cant.*, I (*GN* 6, p. 39-42 = *PG* 44, 785).

4. A.-J. Festugière (*La Révélation d'H. Tr.*, III, 46) cite un exemple de cette métaphore emprunté à Numénius, que rapporte Eusèbe, *Praep. evang.*, XI, 18, 16 (*GCS* 43, 2, p. 43, 5). Mais Philon

Le directeur : un flambeau dont la flamme se propage

5. Les jeunes gens auraient donc avantage à ne pas se prescrire à eux-mêmes la route de ce mode d'existence[1] : les bons exemples[2] n'ont pas manqué à notre vie, mais c'est en ce moment surtout que ce noble idéal s'est épanoui comme il le fit jamais, et qu'il s'implante en notre vie, pratiqué de progrès en progrès jusqu'au sommet de la perfection ; il peut y participer celui qui marche sur de telles traces, et, suivant l'odeur[3] de ce parfum[a], se pénétrer de « la bonne odeur du Christ[b] ». De même en effet qu'à partir d'un seul flambeau allumé[4], la flamme se propage à toutes les lampes qui l'approchent, tandis que la lumière initiale n'en est point diminuée et qu'elle se communique au même degré à tout ce qui participe à sa lumière, ainsi ce noble idéal de vie se propage-t-il de celui qui l'a parfaitement pratiqué à ceux qui l'approchent[5], car elle est vraie la parole du Prophète[c], « celui qui vit avec un homme saint, innocent et choisi, devient tel ».

avait déjà employé la même image au sujet du souffle de Moïse qui inspira les 70 Anciens : « Ne va pas penser que le prélèvement s'est fait par retranchement ou séparation ; c'est comme pour le feu : y allumerait-on mille torches, il reste cependant égal à lui-même et ne baisse pas le moins du monde. Telle est aussi la nature de la science... », etc. (*Gig.*, 25). Cf. GNys., *In Cant.*, XV (*GN* 6, p. 432, 10 = *PG* 44, 1089 A) : la lumière se propageant de Jésus, à Philippe, à Nathanaël (*Joan.* I, 43). Cf. une jolie anecdote : *Apophtegmata Patrum. De abbate Ioanne Colobo*, XVIII (*PG* 65, 212 A).

5. Cf. les parallélismes : προσεγγίζειν (lin. 10.14) ; διάδοσις et διαδίδοται (10.14).

6. Εἰ δὲ ζητεῖς τὰ γνωρίσματα, δι' ὧν οὐκ ἔστιν ἁμαρτεῖν
339 C. τοῦ ἀγαθοῦ ὑποδείγματος, εὔκολος ἡ ὑπογραφή.
Ἐὰν ἴδῃς βίον ἀνδρὸς ἐν μέσῳ θανάτου καὶ ζωῆς
ἐνδεικνύμενον, μήτε παντελῶς πρὸς τὸν θάνατον τετραμμένον,
5 μήτε ὅλῳ τῷ ποδὶ ἐπὶ τῆς ζωῆς βεβηκότα, ἀλλ' ἐν οἷς
μὲν σαρκὸς ζωὴ δοκιμάζεται τοῖς νεκροῖς ἐναρίθμιον, πρὸς
δὲ τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα, δι' ὧν οἱ « τῷ πνεύματι ζῶντες [a] »
ἐπιγινώσκονται, ἀληθῶς ἔμψυχον καὶ ἐνεργὸν καὶ ἰσχύοντα,
πρὸς τοῦτον βλέπε τὸν κανόνα τοῦ βίου· τοῦτον τέθεικε
10 σκοπὸν ὁ θεὸς τῇ ἡμετέρᾳ ζωῇ. Ὄψει δὲ οὐχ ἕνα μόνον,
ἀλλὰ χορὸν ἁγίων ὑπὸ καθηγεμόνι τῷ κορυφαίῳ ταττόμενον,
τοὺς μίμησιν τοῦ κατωρθωκότος ποιουμένους.

6, 3-12 : Codd. E, PF, BK || 4 ἐνδεικνύμενον : om. K δεικνύμενον E || 7 ζωντες : ζέοντες P
a. Gal. 5,25

1. Cf. ce portrait du directeur idéal chez le Ps.-Basile, *De renun. saec.* II (*PG* 31, 632 B) : ἀπερίσπαστον, ἀφιλάργυρον, ἡσύχιον, θεοφιλῆ, φιλόπτωχον, ἀόργητον, ἀμνησίκακον ... ἀκενόδοξον, ἀνυπερήφανον, ἀκολάκευτον, ἀπερίτρεπτον... etc. (trad. par I. Hausherr, art. *Direction Spirituelle*, dans *DSpir*, III, 1041).

2. Assez souvent, au singulier, ὑπόδειγμα prend le sens de modèle : *V. Moysis*, Pr. 15 ; II, 305.320 (*SC* 1 bis, p. 6.129.134 = *PG* 44, 304 C. 424 D.429 C).

3. Prendre pour règle et modèle de vie un homme qui, par toute sa conduite, est *mort* aux œuvres de la chair, et est *vivant* des œuvres de la vertu.

4. Même allusion à une règle (κανών), incarnée dans un maître spirituel, chez Basile, *M. Ascet.*, *GR* XXVII (*PG* 31, 988 B).

5. Cf. M. Harl, « Le guetteur et la cible : les deux sens de *Skopos* », dans *REG*, t. LXXIV (1961), p. 450-468. De l'idée de cible, on est passé à celle de signe servant de modèle. Comme le montre l'auteur, le verset de *Éz.* 33, 7 (σκοπὸν δέδωκά σε τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ) a joué un rôle dans cette évolution et se trouve même cité chez Justin sous une forme assez voisine de celle de GNys. : σκοπὸν τεθεικά σε τῷ οἴκῳ Ἰούδα (*Dial. avec Tryphon*, LXXXII, 3 ; *PG* 6, 609 C). Mais comme rien ne permet d'affirmer que GNys. ait connu ce relais, comme la formule a dû très vite devenir un cliché dans la littérature spirituelle, on ne peut parler ici de citation, ou même d'«évocation du verset d'Ézéchiel (*op. cit.*, p. 465-466), en l'absence de toute indication de l'auteur, et devant une formule assez différente de celle du Prophète.

Portrait du directeur idéal

6. Si tu cherches les signes distinctifs[1] qui permettent de ne pas se méprendre sur le bon modèle[2],
339 C. facile est la description.
Si tu vois un homme qui, par sa conduite, se montre au milieu de la mort et de la vie, qui ne soit ni totalement tourné vers la mort, ni non plus engagé à fond dans la vie, mais qui, dans les œuvres où la vie[3] de la chair fait ses preuves, compte au nombre des morts, tandis que, dans les œuvres de la vertu où se font connaître « ceux qui vivent par l'esprit [a] », tu le vois véritablement vivant, actif et vigoureux, regarde vers cette règle[4] de conduite : Dieu a proposé cet homme comme modèle[5] à notre vie. Et tu verras non pas une personne unique, mais un chœur[6] de saints[7], rangés sous la direction de ce coryphée[8], appliqués à imiter[9] celui qui a pratiqué avec succès la vertu[10].

6. Cf. note 3, p. 306 et aussi H.-I. Marrou (*Histoire de l'Éducation*, p. 272 et 531) : « le groupe des condisciples d'un même maître est volontiers désigné par les noms poétiques de chœur, de thiase, de fraternité... ». Cf. à ce sujet L. Grasberger, *Erziehung und Unterricht im klassischan Alterthum*, III, Würzburg 1881, p. 409-410.

7. Sur l'évolution de l'appellation οἱ ἅγιοι, cf. H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927, p. 27 et 55-59. Ici GNys. désigne les moines, vivant autour de Basile. Cf. Pr. 2, 14 (ceux qui se sont illustrés dans le célibat) ; VI, 1, 42 (Élie et Jean-Baptiste) ; XII, 1, 5 ; XIX, 30 (Isaïe et Paul).

8. Basile se donne lui-même pour coryphée : *Epist.* XCIV (*PG* 32, 488 B = Courtonne I, p. 205). GNys. applique ce titre à Étienne : *In Stephanum* (*PG* 46, 729 C).

9. Sur l'imitation du maître par les disciples, cf. GNaz., *In Bas.*, LXXVII, 1 : « Telle était la vertu de ce héros (Basile) que plusieurs de ses petitesses même et aussi de ses défauts physiques furent imaginés par d'autres comme des moyens de s'illustrer, par exemple sa pâleur, sa barbe, sa marche habituelle, et, quand il parlait, son absence de précipitation, son air pensif à l'ordinaire et son recueillement intérieur... ou encore l'aspect de son vêtement, la forme de son lit, sa façon de manger » (*PG* 36, 597 D ; Boulenger, p. 221).

10. GNys. nous a averti lui-même que, sous les traits de ce maître idéal, il faisait le portrait de son frère Basile : Pr. 2, 17-20.

Ἐὰν ἴδῃς βίον ἀνθρώπου ἐν μέσῳ θανάτου καὶ ζωῆς ἑστῶτα τὸ ἑκατέρωθεν χρήσιμον εἰς φιλοσοφίαν αἱρούμενον, οὔτε τὸ ἄπρακτον τοῦ θανάτου καταδεχόμενον ἐν τῇ περὶ τὰς ἐντολὰς προθυμίᾳ, οὔτε ὅλῳ τῷ ποδὶ ἐπὶ τῆς ζωῆς βεβηκότα διὰ τὴν τῶν κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν[b]
5′ ἀλλοτρίωσιν, ἀλλ' ἐν οἷς μὲν σαρκὸς ζωὴ δοκιμάζεται τῶν νεκρῶν ἀπρακτότερον μένοντα, πρὸς δὲ τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα, δι' ὧν « οἱ τῷ πνεύματι ζῶντες[c] » ἐπιγινώσκονται, ἀληθῶς ἔμψυχον καὶ ἐνεργὸν καὶ ἰσχύοντα, πρὸς τοῦτον βλέπε τὸν κανόνα τοῦ βίου. Οὗτος ἔστω σοι σκοπὸς τῆς θείας ζωῆς, καθάπερ τοῖς κυβερνήταις οἱ ἀειφανεῖς
10′ τῶν ἀστέρων. Μίμησαι τούτου καὶ πολιὰν καὶ νεότητα, μᾶλλον δὲ μίμησαι αὐτοῦ τὸ ἐν μειρακίῳ γῆρας καὶ τὴν ἐν τῷ γήρᾳ νεότητα. Οὔτε γὰρ τὸ ῥωμαλέον αὐτοῦ τῆς ψυχῆς καὶ δραστήριον ἤδη πρὸς γῆρας ἐπικλιθείσης τῆς ἡλικίας ὁ χρόνος ἠμαύρωσεν, οὔτε ἡ νεότης ἐνεργὸς ἦν ἐν οἷς νεότης ἐνεργοῦσα γνωρίζεται, ἀλλά τις ἦν μίξις θαυμαστὴ
15′ τῶν ἐναντίων ἐν ἑκατέρᾳ τῇ ἡλικίᾳ, μᾶλλον δὲ ὑπαλλαγὴ τῶν ἰδιωμάτων, ἐν γήρᾳ μὲν τῆς δυνάμεως πρὸς τὸ ἀγαθὸν νεαζούσης, ἐν μειρακίῳ δὲ τῆς νεότητος πρὸς τὸ κακὸν ἀπρακτούσης. Εἰ δὲ καὶ
340 C. τοὺς ἔρωτας τῆς ἡλικίας ἐκείνης ἀναζητήσεις, μίμησαι τὸ σφοδρὸν καὶ διάπυρον τοῦ θείου τῆς σοφίας ἔρωτος, ᾧ ἐκ νηπίου συνηυξήθη
20′ καὶ μέχρι γήρως διήρκεσεν. Εἰ δὲ ἀδυνατεῖς πρὸς αὐτὸν ὁρᾶν, καθάπερ πρὸς τὸν ἥλιον οἱ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐμπαθέστεροι, σὺ δὲ ἀπόβλεψον εἰς τὸν ὑπ' αὐτῷ τεταγμένον τῶν ἁγίων χορόν, τοὺς

6, 1′-24′ : Codd. SΩ,C || 1′ ἀνθρώπου : ἀνδρὸς C in ras. Ω || 3′ ἐντολὰς : θείας ἐν. C || 8′ βλέπε : βλέπειν Ω || οὗτος ἔστω σοι : οὕτως ἔστω σου Ω || 9′ σκοπὸς : ὁ σκ. C || 10′ ἀστέρων : ἄστρων C || 12′ τῆς ψυχῆς om. C || γῆρας : τὸ γ. C || 13′ ὁ om. Ω || 14′ θαυμαστὴ om. C || 18′ ἀναζητήσεις : -ζητεῖς C,Ω || 21′ σὺ δὲ om. C || 22′ τοὺς : τῶν Ω

b. Cf. Tite 2,12 c. Gal. 5,25

1. L'auteur de la seconde édition a développé considérablement deux thèmes énoncés par Grégoire : celui d'une vie « mitoyenne » entre la mort et la vie (lin. 3-9) ; celui d'une vie faisant la synthèse des vertus de la jeunesse et de la vieillesse (lin. 13-15).

2. Sur cette inertie : lin. 2′.6′.17′.

3. Cf. lin. 7′.13′.14′.

4. Je ne connais pas jusqu'ici d'autre exemple du mot ἀειφανής chez GNys.

5. Une fois encore, citons un texte assez proche, de Basile (?), *Sermo ascet.*, III : ἀναγκαῖόν ἐστι τοιοῦτον ἐκλέγεσθαι τὸν καθηγούμενον τῆς πολιτείας ταύτης, ὡς παντὸς ἀγαθοῦ ὑπόδειγμα τοῖς πρὸς

Si tu vois[1] un homme, qui, par sa conduite, se tient au milieu de la mort et de la vie, si tu le vois choisir de part et d'autre ce qui est utile pour philosopher, sans accueillir dans son ardeur pour les commandements l'inertie[2] de la mort, ni s'engager à fond dans la vie parce qu'il est étranger aux convoitises mondaines[b] ; mais si, dans les œuvres où la vie de la chair fait ses preuves, tu le vois demeurer plus inerte que les morts, et si, dans les œuvres de la vertu où se font connaître « ceux qui vivent par l'esprit[c] », tu le vois véritablement vivant, actif[3] et vigoureux, regarde vers cette règle de conduite. Qu'il soit pour toi un modèle de la vie divine, comme pour les pilotes celles des étoiles qui demeurent toujours visibles[4]. Imite de celui-ci et la vieillesse chenue et la jeunesse ; imite plutôt ce qu'il montre de la vieillesse en l'adolescence et de la jeunesse en la vieillesse[5]. Le temps en effet n'a point affaibli la robustesse de son âme ni son efficacité, quand son âge inclinait déjà vers la vieillesse ; sa jeunesse ne se montrait point non plus active dans les choses où la jeunesse se signale par son activité ; mais il y avait un mélange merveilleux de ce que l'un et l'autre âge offrent d'éléments contraires, ou plutôt un échange de leurs propriétés : dans la vieillesse, la force se montrant jeune pour le bien, dans l'adolescence, la jeunesse devenant inerte pour le mal. Et si tu recherches aussi les
340 C. amours de cet âge, imite la violence et la flamme du divin amour de la sagesse, avec lequel il a grandi depuis l'enfance et tenu bon jusqu'à la vieillesse[6]. Si tu ne peux regarder vers lui, comme ne peuvent regarder vers le soleil ceux qui souffrent des yeux, fixe tes regards sur le chœur des saints

αὐτὸν ἀποβλέπουσι τὸν ἐκείνου γίνεσθαι βίον .... Οὕτω μοι δοκεῖ δεῖν καὶ τὸν τούτου ἐξετάζειν βίον, μὴ μόνον εἰ τῷ χρόνῳ τὸ γηραιὸν ἔχοιεν (ἔστι γὰρ καὶ ἐν πολιᾷ καὶ ῥυτίδι νεωτερίζειν κατὰ τὸ ἦθος) · ἀλλὰ προηγουμένως, εἰ τὸ ἦθος καὶ ὁ τρόπος διὰ κοσμιότητος πεπολίωται (*PG* 31, 876 B). La seconde édition du *De Virginitate* ne sortirait-elle pas des mêmes milieux monastiques que le *Sermo asceticus?*

6. Cf. le vocabulaire des différents âges de la vie qui étoffe ce développement : νήπιος (lin. 19′), μειράκιον (11′.17′), νεότης (lin. 10′.11′.13′.14′.17′) et νεάζειν (16′), γῆρας (11′.12′.16.′20′), πολιά (10′). Quelques-uns de ces mots seulement apparaissaient dans le court passage de la première édition qui a donné lieu à cette paraphrase : νεάζειν (lin. 13), πολιοῦσθαι (14), γῆρας (15), νεότης (21).

πρὸς μίμησιν τῶν καθ' ἡλικίας γενομένων τῷ βίῳ λάμποντας· τοῦτον τέθεικε σκοπὸν ὁ θεὸς τῇ ἡμετέρᾳ ζωῇ.

Ἐν οἷς πολλοὶ ταῖς ἡλικίαις νεάζοντες ἐν τῷ καθαρῷ τῆς σωφροσύνης ἐπολιώθησαν, φθάσαντες τῷ λογισμῷ τὸ γῆρας καὶ τρόπῳ τὸν χρόνον ὑπερβαλλόμενοι, οἳ τὸν τῆς σοφίας ἔρωτα σφοδρότερον καὶ βιαιότερον τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ἐπεδείξαντο, οὐχ ὅτι φύσεως ἑτέρως εἶχον — ἐν ἅπασι γὰρ « ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος[d] » —, ἀλλ' ἐπειδὴ καλῶς ἤκουσαν τοῦ εἰπόντος[e], ὅτι ἡ σωφροσύνη « ξύλον ἐστὶ ζωῆς πᾶσι τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς ». Ἐπὶ τούτου τοῦ ξύλου τὸν τῆς νεότητος *κλύδωνα* ὥσπερ ἐπὶ *σχεδίας*[f] τινὸς διαπλεύσαντες εἰς τὸν λιμένα τοῦ θελήματος

23'-24' τοῦτον... ζωῇ transp. C post βίου (lin. 8')

13 ταῖς ἡλικίαις : ἡλικίαν S || 15 καὶ : καὶ τὸ SΩ || 16-17 σφοδρότερον usque ad ἐπεδείξαντο : μόνον ἐγνώρισαν SΩ || 19 εἰπόντος : εἰπ. καλῶς S || 21 νεότητος : ζωῆς PF,B || ἐπὶ om. P || 22 θελήματος τοῦ om. Ω

d. Gal. 5,17 e. Prov. 3,18 f. Cf. Sag. 14,5

1. Sur l'âge requis pour la profession (ὁμολογία) de virginité, cf. Basile, *M. Ascet.*, *GR* XV, 4 (*PG* 31, 956 B) et surtout *Epist.* CXCIX, 18 (*PG* 32, 720 B = Courtonne II, p. 156) où il parle de 16-17 ans pour les jeunes filles. Cf. R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris 1954, p. 106 s.

2. Sur le thème de l'« enfant vieillard », cf. Appendice IV.

3. Cf. l'attitude opposée dénoncée en VIII, 35.

4. Sur σφοδρός, cf. *V. Moysis*, II, 231 (*SC* 1 bis, p. 106 = *PG* 44, 401 D 8) et J. Daniélou, *Platonisme*, p. 303, note 2 (on remarquera toutefois que les mots « et d'un désir ardent » supposent un σφοδρός que le texte ne donne pas) ; *In Cant.*, I (*GN* 6, p. 22, 1 ; 27, 6 ; 32, 4.7 = *PG* 44, 769 C.773 C.777 D) et XII (*GN* 6, p. 370, 6 = *PG* 44, 1037 C) ; *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 396 = *PG* 46, 984 B).

5. Il est intéressant de voir ici GNys. désigner la chasteté par cette comparaison de l'arbre de vie, qui évoque d'ordinaire la Croix :

rangés sous son autorité, eux dont la vie brille pour être imitée de chaque âge. Dieu a proposé cet homme comme modèle à notre vie.

Il s'en trouve beaucoup parmi eux qui, malgré la jeunesse[1] de leur âge, sont devenus tout chenus[2] par la pureté de leur chasteté, devançant la vieillesse par leur raison et en quelque manière transcendant le temps : ils ont fait preuve[3] d'un amour plus violent[4] et plus véhément pour la sagesse que pour les plaisirs corporels, non qu'ils fussent d'une autre nature — en tous « la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit[d] » —, mais parce qu'ils ont parfaitement écouté celui qui a dit[e] : la chasteté est « un arbre de vie[5] pour tous ceux qui s'y attachent ». Sur cet arbre, traversant comme sur un radeau[6-f] la houle[7] de

cf. Origène, *Hom. in Ex.*, VII, 1 (*GCS* 29, p. 206, 9 = *SC* 16, p. 168 et note de H. de Lubac) et *Homélies pascales, I, Une homélie inspirée du traité de la Pâque d'Hippolyte*, L (*SC* 27, p. 176). N'y aurait-il point encore ici une trace d'une influence exercée par Philon ? L'arbre de vie, c'est en effet ἡ γενικωτάτη ἀρετή (*Leg.*, I, 59) ? Cf. M. Harl, « Adam et les deux arbres du Paradis (*Gen.* II-III) chez Philon d'Alexandrie », dans *RecSR*, t. L (1962), p. 351.

6. La comparaison du radeau se lit chez Platon, *Phédon*, 85 d : ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον. Au sujet du bois de la Croix, planche de salut, dans la littérature patristique, cf. H. Rahner, « Antenna crucis. Der Schiffbruch und die Planke des Heils », dans *ZKTh*, t. LXXIX (1957), p. 129-169. Il n'est pas impossible non plus qu'il y ait là, en même temps, une réminiscence de *Sag.* 14, 5, où voisinent les mots κλύδων, σχεδία, ξύλον.

7. Cf. lin. 30 « traverser la houle des tentations ». Diverses métaphores, ayant trait à la vie spirituelle, se greffent souvent sur le mot κλύδων : Philon, *Sacrif.*, 13 ; Clément d'Alex., *Pédagogue*, II, II. 28, 3 (*GCS* 12, p. 173 = *SC* 108, p. 63) et III, XII. 101, 1 (*GCS* 12, p. 291) ; Méthode, *De Res.*, II, 25 (*GCS* 27, p. 381, 12) ; GNys., *De Plac.* (*PG* 46, 880 A).

τοῦ θεοῦ καθωρμίσθησαν, καὶ νῦν ἐν εὐδίᾳ καὶ γαλήνῃ τὴν ψυχὴν ἀκύμαντον ἔχουσι, μακαριστοὶ τῆς εὐπλοΐας, οἳ τὸ καθ' ἑαυτοὺς ἐπὶ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος[g] ὥσπερ ἐπί τινος ἀσφαλοῦς[h] ἐβεβαίωσαν ἀγκύρας, οἳ πόρρω τῆς τῶν κυμάτων ταραχῆς ἀτρεμοῦσι, καθάπερ πυρσούς τινας ἀπὸ ὑψηλῆς

24 εὐπλοΐας : εὐπειθείας Ω || 25 τὸ : τὰ S || 26 ἐβεβαίωσαν ἀγκύρας : ἀγκύρας βεβαιωσάμενοι SΩ, Cav. || οἳ om. SΩ, Cav. || 27 πυρσούς : πύργους E,PF,BKC || ἀπὸ : ἀφ' SΩ

g. Cf. II Thess. 2,16 h. Cf. Héb. 6,18-19

1. Cf. LAMPE, *PGL* : καθορμίζω, et GNys., *Epist.* XVII, 19 (*GN* 8, 2, p. 56 = *PG* 46, 1064 B) ; *V. Moysis*, Pr. 13 (*SC* 1 bis, p. 5 = *PG* 44, 304 A).

2. PHILON, *Somn.*, II, 225 : « Tous les amis de Dieu s'appliquent à échapper au tourbillon des affaires constamment bouleversé par l'agitation des flots, pour se mettre au mouillage dans les ports calmes et sûrs de la vertu. » Cf. références données par A.-J. Festugière, à l'occasion d'un texte du *Corpus Hermeticum*, *Traité* VII, 1 (I, p. 82) : APULÉE, *Mét.*, XI, 15 : « Ad portum Quietis et aram Misericordiae tandem, Luci, venisti » (= conversion religieuse) et C. BONNER, « Desired Haven », dans *HThR*, t. XXXIV (1941), p. 49-67. Passage très proche du nôtre dans *In Cant.*, III (*GN* 6, p. 80, 18 s. = *PG* 44, 816 D). R. DRAGUET cite, chez Évagre, de nombreux exemples où λιμήν désigne la vie monastique : « L'*Histoire Lausiaque*, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre », dans *RHE*, t. XLII (1947), p. 29, n° 253. Cf. notice du *PGL* (λιμήν), malheureusement trop pauvre.

3. Même expression « port de la volonté divine » : *V. Moysis*, Pr. 11 (*SC* 1 bis, p. 5 = *PG* 44, 301 D) ; *De Inst. Christ.* (*GN* 8, 1, p. 67, 7). Cf. MÉTHODE, *Le Banquet*, Épilogue, 74 (*SC* 95, p. 327 = *GCS* 27, p. 139, 9) : l'âme dirige son navire — la chair — vers le havre de la continence.

4. LAMPE (*PGL* : ἀκύμαντος) cite ATHANASE, *V. Antonii*, XXXV

la jeunesse, ils ont abordé[1] au port[2] de la volonté divine[3] ; et ils tiennent maintenant leur âme tranquille[4] dans le calme et la sérénité[5], bienheureux de leur excellente navigation[6] : eux qui ont affermi leurs intérêts sur la bonne espérance[7-g] comme sur une ancre[8] solide[h] et qui se tiennent impavides loin du trouble des flots, ils ont proposé[9] à ceux qui les suivent l'éclat de leur propre vie,

(*PG* 26, 896 A) : οἱ λογισμοὶ (τῆς ψυχῆς) ἀτάραχοι καὶ ἀκύμαντοι. Ajoutons SYNESIOS, *Epist.* LVII (*PG* 66, 1388 B) qui applique lui aussi cette épithète à l'âme, et encore GNys. *In 40 Mart.* (*PG* 46, 756 D).

5. Comme Élie et Jean-Baptiste : VI, 1, 18. Le couple εὐδία καὶ γαλήνη apparaît très fréquemment chez PHILON : *Opif.*, 63 ; *Deus*, 129 ; *Spec.*, I, 224 et IV, 154 ; *Praem.*, 116. Cf. aussi JAMBLIQUE, *De Vita Pyt.*, II, 10 (Nauck, p. 11).

6. Plusieurs exemples du mot εὔπλοια, employé au sens métaphorique, chez PHILON : *Leg.*, III, 80 ; *Somn.*, I, 150 ; *Spec.*, IV, 201.

7. Allusion à *II Thess.* 2, 16 ? ou à PLATON, *Phédon*, 67 c (cf. aussi *Rép.*, VI, 496 e) ? GNys. aime ces coïncidences. Fr. CUMONT (*Lux perpetua*, Paris 1949, p. 240 et note IX, p. 401-405 : ΑΓΑΘΗ ΕΛΠΙΣ) a montré que cette formule appartenait à la langue sacrée d'Éleusis, et qu'au IVe s. elle revenait souvent dans les écrits de l'Empereur Julien. Cf. l'usage que fait THÉODORET de la citation du Phédon (*Thérapeutique*, VIII, 45 : *SC* 57, p. 326), après d'ailleurs CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, IV, XXII. 144, 2 ; *GCS* 52, p. 312).

8. Cf. P. STUMPF, art. *Anker*, dans *RLAC* I, 440-443, et GNys., *De Meletio* (*PG* 46, 853 B).

9. Outre que προτιθέναι apparaît, chez GNys., beaucoup plus souvent que προτείνειν (proportion de 3 à 1), on remarquera que le verbe τιθέναι est employé par *Marc* (4, 21) et *Luc* (8, 16) au sujet de la lampe mise sur le lampadaire : allusion peut-être, en un tel passage ? Cf. aussi XII, 1, 5.

φρυκτωρίας τὴν τῶν ἰδίων βίων λαμπρότητα τοῖς ἑπομένοις
προέθηκαν. Οὐκοῦν ἔχομεν πρὸς ὃν ἀποβλέψαντες ἀσφαλῶς
30 τὸν κλύδωνα τῶν πειρασμῶν διαπλεύσωμεν.

7. Τί μοι πολυπραγμονεῖς, εἴ τινες τῶν ταῦτα διανοη-
341 C. θέντων ἡττήθησαν, καὶ διὰ τοῦτο ἀπογινώσκεις ὡς ἀμη-
413 M. χάνου τοῦ πράγματος; Πρὸς τὸν κατωρθωκότα βλέπε,
καὶ θαρρῶν κατατόλμησον τῆς ἀγαθῆς ναυτιλίας τῇ ἐπι-
5 πνοίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπὸ κυβερνήτῃ τῷ Χριστῷ
εὐθυνόμενος. Οὐδὲ γὰρ « οἱ καταβαίνοντες εἰς τὴν θάλασ-

28 τὴν om. Ω || 29 προέθηκαν : προτείνοντες SΩ, Cav. || ὃν : θεὸν E,PF,BKC || 30 τῶν πειρ. om. P || διαπλεύσωμεν : διαφυγεῖν E,PF,BKC -σομεν S

7, 5 ἁγίου om. PF,Ω || 6 εὐθυνόμενος : ἐν τῷ πηδαλίῳ τῆς σωφροσύνης κατευθυνόμενος KC,SΩ, Cavarnos || οὐδὲ : οὔτε Ω || τὴν om. E,SΩ

---

1. On ne se trouve pas ici devant deux éditions d'une même phrase : il est évident que dans la tradition E, PF, BKC il y a eu corruption de πυρσούς en πύργους. L'expression se retrouve en *Epist.*, XX, 8 (*GN* 8, 2, p. 70 = *PG* 46, 1081 C) : οἷόν τις πυρσὸς ἐκ φρυκτωρίας μεγάλης. Cf. encore *V. Moysis*, Pr. 11 (*SC* 1 bis, p. 4 = *PG* 44, 301 C) : πυρσὸν ἀπὸ ὕψους αἰρόμενον et 13 (*ib.*, p. 5 = col. 304 A) : « Nous nous contenterons de rappeler la vie d'un de ces personnages illustres pour lui faire remplir l'office de phare. » De même est-il dit de Basile : οἷόν τις πυρσὸς τοῖς νύκτωρ διαπλανωμένοις κατὰ τὸ πέλαγος ὑπερφανεὶς τῆς Ἐκκλησίας (*In fratrem Bas.* ; *PG* 46, 796 D). Même image chez Basile, *Epist.*, C (*PG* 32, 504 C = Courtonne I, p. 218).

2. Cf. Eschyle, *Agamemnon*, 33.490. V. Chapot, art. *Signum*, dans *DAGR*, IV, 1334 A.

3. Autre exemple de corruption de ὅν en θεόν, dans la tradition manuscrite de la première édition : il s'agit évidemment du maître spirituel vers lequel on regarde, pour l'imiter : XXIII, 6, 9 ; IV, 2, 1 ; XXIII, 6, 22.

4. On aura remarqué en cette page le très grand nombre de mots et de métaphores empruntés au vocabulaire de la mer : cf. de même *De paup. am.*, II (*PG* 46, 489 AB = Van Heck, p. 133).

5. C'est-à-dire le maître spirituel.

6. Cf. *In Cant.*, XII (*GN* 6, p. 342, 1 = *PG* 44, 1016 B).

comme des signaux de feu[1] lancés par un fanal[2] situé sur une hauteur. Ainsi donc nous avons un point de mire[3] sur lequel fixer nos yeux pour traverser avec sécurité la houle[4] des tentations.

Ultimes adjurations

7. Pourquoi me demander avec indiscrétion si certains de ceux qui ont conçu de tels projets ont été vaincus, et abandonner
341 C. pour autant cette affaire comme impossible? Regarde vers celui qui a réussi[5] et affronté hardiment cette bonne navigation sous le souffle de l'Esprit-Saint[6], avec pour te diriger[7] le Christ comme pilote[8]. « Ceux en effet qui

7. Le verbe simple εὐθύνειν, de la première édition, est beaucoup plus fréquent chez GNys., que le composé κατευθύνειν (proportion de 3 contre 1).

8. Métaphore déjà courante chez Platon, qui parle du pilote du monde (*Politique*, 272 e) ou de l'âme (*Phèdre*, 247 c). Cette seconde interprétation reparaît chez Plotin, *Ennéades*, IV, 23, 21, 6 (l'âme dans le corps comme un pilote dans son navire), dans le *Corpus Hermeticum*, *Traité* XII, 4 (le νοῦς, pilote de l'âme), et surtout chez Philon : cf. nombreux exemples dans les *Indices* de Leisegang ; v. g. *Cher.*, 36 ; *Migr.*, 67 (λόγος θεῖος κυβερνήτης). Les Chrétiens verront, dans ce Logos pilote, le Verbe de Dieu : cf. *Martyr. Polycarpi*, XIX, 2 : « Notre-Seigneur Jésus-Christ... le pilote de nos corps » (*SC* 10 ter, p. 269) ; Clément d'Alex., *Protr.*, XII. 118, 4 : « Attaché au bois (comme Ulysse et comme le Christ !), tu seras délivré de toute la corruption ; le Logos de Dieu sera ton pilote, et l'Esprit-Saint te fera aborder aux ports célestes » (*SC* 2 bis, p. 188 = *GCS* 12, p. 83). Ce mot est absent des listes, pourtant fort longues, qu'Origène dresse des titres du Christ ; GNys. emploie plus souvent cette métaphore pour désigner la raison (*De Inst. Chr.* : *GN* 8, 1, p. 82, 1 ; *Adv. Apol.* : *GN* 3, 1, p. 197, 20 = *PG* 45, 1217 B), le supérieur d'une fraternité monastique (*De Inst. Chr.* : *GN* 8, 1, p. 67, 5), les évêques de l'Église (*De Meletio* : *PG* 46, 853 C ; *Epist.* XVII, 19 : *GN* 8, 1, p. 55 = *PG* 46, 1064 C). Dans Lampe, *PGL*, aucune référence à GNys. L'allusion au « gouvernail de la tempérance », dont je ne connais pas d'exemple chez GNys., est un enjolivement de la seconde édition, visant à filer la métaphore.

σαν ἐν πλοίοις καὶ ποιοῦντες ἐργασίαν ἐν ὕδασι πολλοῖς[a] » τὸ συμβάν τινι ναυάγιον κώλυμα τῶν ἐλπίδων πεποίηνται, ἀλλὰ τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα ἑαυτῶν προβαλλόμενοι ἐπὶ τὸ πέρας τοῦ κατορθώματος σπεύδουσιν. Ἦ οὐχὶ πάντων ἀτοπώτατον ἂν εἴη τὸ μὲν σφαλῆναί τινα ἐν τῷ διηκριβωμένῳ βίῳ πονηρὸν τίθεσθαι, ὅλον δὲ τὸν βίον καταγηρῶντας ἐν σφάλμασιν ἄμεινον ἡγεῖσθαι βουλεύεσθαι ; Εἰ γὰρ δεινόν ἐστιν ἅπαξ προσεγγίσαι τῇ ἁμαρτίᾳ, καὶ διὰ τοῦτο ἀσφαλὲς εἶναι νομίζεις τὸ μηδὲ ἐγχειρεῖν τῷ ὑψηλοτέρῳ σκοπῷ, πόσῳ χαλεπώτερόν ἐστιν ἐπιτήδευμα βίου τὴν ἁμαρτίαν ποιήσασθαι καὶ διὰ τοῦτο ἀμέτοχον καθόλου τῆς καθαρωτέρας διαμεῖναι ζωῆς ; Πῶς ἀκούεις τοῦ ἐσταυρωμένου, ὁ ζῶν, τοῦ *ἀποθανόντος τῇ ἁμαρτίᾳ*[b], ὁ κατ' αὐτὴν ὑγιαίνων, τοῦ κελεύοντος *τὴν ἀκολούθησιν ὀπίσω αὐτοῦ*[c], ὥσπερ τι τρόπαιον κατὰ τοῦ ἀντικειμένου τὸν σταυρὸν ἐπὶ τοῦ σώματος φέροντος, ὁ *μὴ σταυρούμενος τῷ κόσμῳ*[d] καὶ *τὴν νέκρωσιν* τῆς σαρκὸς μὴ δεχόμενος[e] ; Πῶς πείθῃ τῷ παρακαλοῦντί σε

7 καὶ usque ad πολλοῖς om. E || 10 οὐχὶ om. SΩ || 13 βουλεύεσθαι om. Ω || 14 προσεγγίσαι : προσπταῖσαι E,SΩ || 15 νομίζεις : -ζειν S || 16 ἐστιν : ὅταν τίς SΩ || ἁμαρτίαν : ἀφορίαν Ω || ποιήσασθαι : ποιήσηται S ποιήσετε Ω || 17 ἀμέτοχον : ἀπείρατος SΩ || 18 διαμεῖναι : -μείνῃ SΩ || ἀκούεις : ἀκούσεται SΩ || τοῦ om. Ω || 20 τὴν ἀκολούθησιν : ἀκολουθεῖν KC,SΩ, Cavarnos || ὀπίσω : ὅπως E || 22 φέροντος : -τα SΩ || σταυρούμενος : σταυρωθεὶς SΩ || 22-23 τῆς σαρκὸς : τοῦ σώματος Ω || 23 πείθῃ : πεισθῇς S

7 a. Ps. 106,23 b. Cf. Rom. 6,2.10 c. Cf. Matth. 10,38 d. Cf. Gal. 6,14 e. Cf. II Cor. 4,10

1. Cf. *In Cant.*, XII et III (*GN* 6, p. 340, 17 et 80, 18 s. = *PG* 44, 1016 A.816 D).

2. Cf. Démosthène, *Sur la Couronne*, XCVII (*Plaidoyers politiques*, IV, p. 56) : τὴν ἀγαθὴν προβαλλομένους ἐλπίδα.

3. Encore une autre formule pour désigner la vie ascétique, consacrée à Dieu, dans la virginité.

4. Cf. Nadia van Brock, *Recherches sur le Vocabulaire médical du grec ancien*, Paris 1961, p. 148.

5. Le mot ἀκολούθησις (pris dans ce sens) est assez rare. Cf.

descendent sur la mer dans des navires et qui trafiquent sur de grandes eaux[a] » ne regardent pas l'éventualité d'un naufrage comme un obstacle à leurs espoirs[1], mais, projetant devant eux leur bon espoir[2], ils poursuivent avec zèle jusqu'au terme de leur entreprise. Ne serait-il pas souverainement absurde de juger mauvais le comportement d'un homme qui a trébuché dans cette vie de perfection rigoureuse, et de décider qu'ils est meilleur d'avoir passé sa vie entière jusqu'à la vieillesse dans des chutes ? S'il est en effet dangereux d'approcher ne fût-ce qu'une seule fois du péché, et si tu en conclus qu'il est plus sûr de ne pas même entreprendre la poursuite de ce but sublime, combien est-il plus funeste d'avoir fait du péché l'occupation de son existence et de demeurer ainsi absolument étranger à la vie pure[3] ? Comment écoutes-tu le Crucifié, toi qui es vivant ? Comment écoutes-tu celui qui est mort au péché[b], toi qui te portes bien[4] du péché ? Comment écoutes-tu celui qui t'ordonne de le suivre[5-c], alors qu'il porte la croix[6] sur son corps comme un trophée[7] pris à l'ennemi, toi qui n'es pas crucifié au monde[d] et qui n'admets pas la mortification[8] de la chair[e] ? Comment obéis-tu

Cyrille d'Alex., *Fragm.* 258 a, 19 *in Matth.* (J. Reuss, *Matthäus Kommentare Aus der Gr. Kirche*, *TU* 61, Berlin 1957, p. 240) ; GNaz., *Or. in sanctum Baptisma*, III (*PG* 36, 361 B).

6. Sur le culte de la Croix dans la famille de GNys., cf. *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 404, 8-19 = *PG* 46, 989 CD) : Grégoire héritera de l'anneau de fer renfermant une relique de l'« arbre de vie », que sa sœur Macrine portait sur le cœur, avec une petite croix de fer. Cf. A. Frolow, *La relique de la vraie Croix : Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961, p. 159.

7. Cf. J. Bernardi, « le mot τρόπαιον appliqué aux martyrs », dans *VChr.*, t. VIII (1954), p. 174-175.

8. Cf. *Epist.* CCVII, 2 (*PG* 32, 761 B = Courtonne II, p. 185 : allusion à ces hommes qui « portent dans leur corps la mortification de Jésus, qui prennent leur croix et suivent Dieu ». Cf. E. Peterson, « Le Martyr et l'Église », dans *Dieu-Vivant*, V (1946), p. 29, sur l'ascèse chrétienne, voie parallèle à celle du martyre, menant comme celui-ci à l'assimilation au Christ.

Παύλῳ [f] « παραστῆσαι τὸ σῶμά σου θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν
25 εὐάρεστον τῷ θεῷ », « ὁ συσχηματιζόμενος τῷ αἰῶνι τούτῳ
342 C. καὶ μὴ μεταμορφούμενος τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός σου [f] »
μηδὲ « περιπατῶν ἐν τῇ καινότητι τῆς ζωῆς ταύτης [g] », ἀλλ'
ἔτι τὴν ἀκολουθίαν τῆς τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου ζωῆς περιέ-
πων ; Πῶς ἱερατεύεις θεῷ καίτοι εἰς αὐτὸ τοῦτο χρισθείς,
30 *εἰς τὸ προσφέρειν δῶρον* [h] τῷ θεῷ, δῶρον δὲ οὐκ ἀλλότριόν
τι πάντως οὐδὲ ὑποβολιμαῖον ἐκ τῶν ἔξωθέν σοι παρεπο-
μένων, ἀλλὰ τὸ ἀληθῶς σόν, ὅπερ ἐστὶν *ὁ ἔσω σου ἄνθρω-*
πος [i], *τέλειός τε καὶ ἄμωμος* εἶναι ὀφείλων κατὰ τὸν περὶ
τοῦ *ἀμνοῦ* νόμον [j], πάσης κηλίδος τε καὶ λώβης ἀπηλλαγ-
35 μένος ; Πῶς οὖν ταῦτα προσοίσεις θεῷ, ὁ μὴ ἀκούων τοῦ

25 αἰῶνι : κόσμῳ S || 26 μεταμορφούμενος : ἀναμορφ. Ω || 27 μηδὲ : μὴ S || τῇ om. S || καινότητι : ἀνακαινότητι Ω || 29 ἱερατεύεις : ἱερεύσεις SΩ || καίτοι : καὶ σὺ C || 30 τῷ θεῷ om. SΩ || ἀλλότριόν τι : ἄλλό τι ὄντι E || 31 παρεπομένων : -νον P,C || 32 σόν : ὄν E || 33 περὶ om. E || 34 τοῦ om. S || νόμον : λόγον KC,SΩ, Cavarnos || τε om. E,BC || ἀπηλλαγμένος : -νον S || 35-36 τοῦ νόμου om. PF

f. Rom. 12,1-2 g. Rom. 6,4 h. Héb. 8,3 i. Cf. Éphés. 3,16. II Cor. 4,16. Rom. 7,22 j. Cf. Lév. 22,19. Ex. 12,5

1. GNys. utilise souvent ces versets : *V. Moysis*, II, 191 (*SC* 1 bis, p. 92 = *PG* 44, 388 CD) ; *De Perf.* (*GN* 8, 1, p. 186, 16-20 = *PG* 46, 264 AB) ; *De Inst. chr.* (*GN* 8, 1, p. 43, 9-10).

2. Insistance en ces pages sur la fonction sacerdotale de l'ascète chrétien : ἱερατεύειν (lin. 29), ἱεράσθαι (36), ἱερεύς (lin. 41.51.64), ἱερωσύνη (49). LAMPE (*PGL* : art. ἱερεύς) cite une lettre d'Isidore de Péluse qui reflète les mêmes pensées : *Epist.*, libr. III, nº LXXV, In « Illud exhibete corpora vestra hostiam viventem » : « Ce n'est pas aux seuls prêtres que Paul écrit, mais à l'ensemble de l'Église... : ἡ ἁγνεία ἱερέας χειροτονεῖ » (*PG* 78, 781 C). GNys. emploie ailleurs le verbe ἱερατεύειν dans son sens usuel, plus restreint : *C. Eun.*, I, 103 (*GN* 1, p. 57, 4 = *PG* 45, 281 C).

3. Il est difficile de préciser ici, avec certitude, à quelle onction

à Paul [f] qui t'exhorte « à offrir ton corps en victime vivante,
sainte, agréable à Dieu », « toi qui te modèles sur ce siècle
342 C. et ne te transformes point par le renouvellement de ton
intelligence[1] », toi « qui ne marches point dans la nouveauté
de cette vie [g] », mais qui es encore attentif à suivre la vie
du vieil homme ? Comment exerces-tu ton sacerdoce[2]
pour Dieu, alors que tu n'as été oint[3] que pour offrir
un don [h] à Dieu, non point un don absolument étranger,
prélevé sur des biens qui s'attachent à toi du dehors et que
tu introduirais par substitution, mais le don véritablement
tien[4], l'homme[5] intérieur [i], qui doit être parfait et immaculé
conformément à la loi au sujet de l'agneau [j], indemne de
toute tache et de toute infirmité ? Comment donc
offriras-tu[6] ces choses à Dieu, toi qui n'écoutes pas la loi qui

fait allusion GNys. : onction intérieure du chrétien par l'Esprit (cf. important article d'I. DE LA POTTERIE, « L'onction du chrétien par la Foi », dans *Biblica*, t. XL (1959), p. 12-69 : cf. *II Cor.* 1, 21 ; *I Jn* 2, 20.27) ? Onction baptismale ? La référence toute proche à *Rom.* 6, 4 nous inclinerait plutôt vers cette seconde solution.

4. Cf. *In fratrem Bas.* (*PG* 46, 817 B) : ἀνάθες καὶ σὺ σεαυτὸν τῷ θεῷ ; *De or. Dom.*, III (*PG* 44, 1149 D).

5. GNys. affectionne cette expression paulinienne : *De Inst. Chr.* (*GN* 8, 1, p. 59, 11) ; *Epist.* II, 17 (*GN* 8, 2, p. 18 = *PG* 46, 1013 C) ; *In Cant.*, I.XIV (*GN* 6, p. 21, 16 et 399, 18 = *PG* 44, 769 C.1061 C) ; *De Perf.* (*GN* 8, 1, p. 183,9 = *PG* 46, 260 C)... etc. Un Néoplatonicien comme GNys. n'ignorait pas une formule toute proche de PLATON sur l'« homme intérieur » (*Rép.*, IX, 589 a : ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) luttant contre ces bêtes féroces que sont les mauvais instincts. Dans un excursus sur « L'homme extérieur et l'homme intérieur », E.-B. ALLO (*Saint Paul, Seconde épître aux Corinthiens*, Paris 1937, p. 134-137) a montré que cette distinction était courante dans la philosophie hellénistique, particulièrement dans le Stoïcisme platonisant. Cf. encore J. TROUILLARD, « Vie et Pensée selon Plotin », dans les *Actes du VIIe congrès des Sociétés de Philosophie de langue française : La Vie. La Pensée*, Paris 1954, p. 353.

6. Vocabulaire de l'offrande sacrificielle : προσφέρειν (lin. 30.35) ; παρίστασθαι (lin. 24.40.46.63) ; δῶρον (30) ; θυσία (24.41) ; θῦμα (64).

νόμου τοῦ κωλύοντος ἱερᾶσθαι τὸν ἄναγνον ; Εἰ δὲ καὶ τὸν θεὸν ἐπιφανῆναί σοι ποθεῖς, τί οὐκ ἀκούεις τοῦ Μωϋσέως[k] καθαρεύειν ἀπὸ γάμου τῷ λαῷ παραγγέλλοντος, ἵνα χωρήσωσι τοῦ θεοῦ τὴν ἐμφάνειαν ; Εἰ δὲ μικρά σοι ταῦτα
40 δοκεῖ, τὸ « συσταυρωθῆναι Χριστῷ[1] », τὸ « παραστῆσαι ἑαυτὸν θυσίαν τῷ θεῷ[m] », τὸ « ἱερέα γενέσθαι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου[n] », τὸ τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ ἐπιφανείας ἀξιωθῆναι, τί σοι τούτων ἐπινοήσωμεν ὑψηλότερον, εἴ πού σοι μικρὰ καὶ τὰ ἀπὸ τούτων δόξει ; Ἐκ μὲν γὰρ τοῦ συσταυρωθῆναι, καὶ
45 συζῆσαι καὶ *συνδοξασθῆναι*[o] καὶ συμβασιλεῦσαι προσγίνεται· ἐκ δὲ τοῦ ἑαυτὸν παραστῆσαι τῷ θεῷ, ἀπὸ τῆς ἀνθρω-

37 Μωϋσέως : Μωσέως E,PF,BKC,S, Cav. || 40 συσταυρωθῆναι : σταυρωθῆναι S || 41 ἑαυτὸν : σεαυτὸν E,Ω || τῷ om. Ω || 43 ἐπινοήσωμεν : -νοήσομεν PF,KC ἐννοήσομεν S ex corr. || 45 προσγίνεται : γίνεται S || 46 τῷ om. SΩ

k. Cf. Ex. 19,15 l. Gal. 2,19 m. Rom. 12,1 n. Gen. 14,18 o. Cf. Rom. 8,17

---

1. *V. Moysis*, II, 191 (*SC* 1 bis, p. 92 = *PG* 44, 388 C) : « Le Verbe ordonne à celui qui veut se consacrer (ἱερᾶσθαι) au service de Dieu d'« offrir son corps » en sacrifice et de devenir « une hostie vivante » du sacrifice vivant et du culte spirituel. »

2. La forme Μωϋσης a été adoptée jusqu'ici par les éditeurs de GNys. Cf., sur cette graphie, la note de A. Pelletier dans son *Introd.* à la *Lettre d'Aristée* (*SC* 89, p. 33).

3. Cf. APHRAATE, *Demonstratio*, XVIII, 4 (*Patrologia Syr.*, I, 1, p. 826) et R.-M. TONNEAU, « Moïse dans la tradition syrienne », dans les *Cahiers Sioniens*, t. VIII (1954), p. 245-265, particulièrement p. 249. *V. Moysis*, I, 42 (*SC* 1 *bis*, p. 19 = *PG* 44, 316 A).

4. Sur χωρεῖν, cf. H. HANSE, « *Gott haben* » *in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1939, avec remarque de M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 109 (22).

5. Cf. ἐπιφανῆναι (lin. 37), ἐμφάνειαν (39), ἐπιφανείας (42). Notons ici, encore que l'allusion soit rapide et discrète, les liens entre virginité et contemplation.

6. Le grand nombre des composés en συν- souligne l'union au

t'interdit de consacrer[1] ce qui est impur ? Si tu désires aussi que Dieu se manifeste à toi, pourquoi n'écoutes-tu pas Moïse[2-k] ordonnant au peuple de se garder pur des relations conjugales[3], pour recevoir[4] la manifestation[5] de Dieu ? Si cela te semble insignifiant « d'être crucifié avec[6] le Christ[l] », de « t'offrir toi-même en victime[7] à Dieu[m] », de « devenir prêtre du Dieu très haut[n] », d'être jugé digne de la grande manifestation de Dieu[8], qu'imaginer pour toi de plus sublime que tout cela, si même les conséquences de ces choses te semblent insignifiantes ? Par la crucifixion avec lui en effet, on obtient d'être associé à sa vie, à sa gloire[o], à son règne ; et par l'offrande de soi-même à Dieu, on peut être promu[9] de la nature et dignité humaines

Christ : συσταυροῦσθαι (lin 40.44.63), συζῆσαι, συνδοξασθῆναι, συμβασιλεῦσαι (45), συντάξας (50) : indice précieux qui montre combien la doctrine de GNys. est profondément théocentrique et « christique », même si le vocabulaire philosophique dont il use risque parfois de donner le change. De même *V. Mac.* (*GN* 8, 1, p. 398, 4-5 = *PG* 46, 984 D) ; *In Eccl.*, VI (*GN* 5, p. 381, 11 = *PG* 44, 704 C). Cf. les pages devenues classiques de M. VILLER, « Le Martyre et l'Ascèse », dans *RAM*, t. VI (1925), p. 105-142, spécialement les p. 115 s. sur le monachisme du IVe s., où il montre comment l'ascétisme le plus authentique est centré sur le mystère de la Croix du Christ. Cf. aussi I. HAUSHERR « L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine », dans *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, p. 231-259. Citons seulement JÉRÔME : « nudam crucem nudus sequar » (*Epist.* LII, 5 ; *CSEL* 54, p. 422, 6) et CASSIEN, *Inst. Cénob.* IV, 34-35 (*SC* 109, p. 172 ; *CSEL* 17, p. 72) sur le moine « crucifix vivant ».

7. MÉTHODE s'attache au thème voisin du θυσιαστήριον : « L'assemblée des purs est un autel non sanglant, élevé à Dieu. C'est ce qui fait ressortir quelle grande et glorieuse chose est la virginité » (*Banquet*, V, 6, 24 : *SC* 95, p. 159 = *GCS* 27, p. 61, 4).

8. Faut-il voir là une réminiscence de *Tite* 2, 13, cité en XIV, 4, 11 ?

9. Cf. deux exemples de cette « promotion », exprimée par le même verbe μετατάσσειν, dans LAMPE, *PGL* : BASILE (?), *Sermo ascet.*, II (*PG* 31, 873 B 12) et JEAN CHRYS., *In Matth. hom. XXVI*, 5 (*PG* 57, 340, 11).

πίνης φύσεως καὶ ἀξίας εἰς τὴν ἀγγελικήν ἐστι μετατάξασθαι· οὕτω γάρ φησι ὁ Δανιὴλ[p] ὅτι « Χίλιαι χιλιάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ. » Ὁ δὲ τῆς ἀληθινῆς ἱερωσύνης
50 λαβόμενος καὶ τῷ μεγάλῳ ἀρχιερεῖ ἑαυτὸν συντάξας « μένει
343 C. πάντως καὶ αὐτὸς ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα, οὐκέτι θανάτῳ παραμένειν εἰς τὸ διηνεκὲς κωλυόμενος[q] ». Τοῦ δὲ τὸν θεὸν αὐτὸν καταξιωθῆναι ἰδεῖν οὐκ ἄλλος τίς ἐστιν ὁ
416 M. καρπὸς ἢ αὐτὸ τοῦτο τὸ καταξιωθῆναι τὸν θεὸν ἰδεῖν·
55 πάσης γὰρ ἐλπίδος ἡ κορυφὴ καὶ πάσης ἐπιθυμίας κατόρθωμα, εὐλογίας τε θεοῦ καὶ ἐπαγγελίας πάσης καὶ τῶν *ἀρρήτων ἀγαθῶν τῶν ὑπὲρ αἴσθησίν τε καὶ γνῶσιν*[r] εἶναι πεπιστευμένων τὸ πέρας καὶ τὸ κεφάλαιον τοῦτό ἐστιν, ὃ καὶ Μωϋσῆς *ἰδεῖν* ἐπεπόθησε καὶ *πολλοὶ προφῆται* καὶ
60 *βασιλεῖς* ἐπεθύμησαν[s]· ἀξιοῦνται δὲ μόνοι οἱ *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*, οἱ διὰ τοῦτο ὄντως *μακάριοι* καὶ ὄντες καὶ ὀνομαζόμενοι, *ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται*[t], ὧν ἕνα καὶ σὲ βουλόμεθα γενέσθαι, « συσταυρωθέντα Χριστῷ[u] », *παραστάντα* θεῷ *ἁγνὸν*[v] ἱερέα καὶ καθαρὸν θῦμα γενόμενον ἐν πάσῃ
65 καθαρότητι διὰ τῆς ἁγνείας ἑαυτὸν ἑτοιμάσαντα τῇ τοῦ θεοῦ παρουσίᾳ, ἵνα καὶ αὐτὸς « ἴδῃς τὸν θεὸν ἐν καθαρᾷ τῇ καρδίᾳ » κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ[w], ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

47-48 τὴν ἁγ. usque ad φησι om. F || 48 ὁ : καὶ ὁ PF, Cavarnos om. E,SΩ || 51 ἱερευς : ἀρχιερεὺς S || οὐκέτι : μηκέτι S || θανάτῳ : τῷ θ. C,S θάνατα Ω || 52 κωλυόμενος : κελευόμενος E,PF,KC || 53 αὐτὸν : εἰπεῖν PF || καταξιωθῆναι : ἀξ. Ω || 54 καταξιωθῆναι : ἀξ. S || 55 κατόρθωμα om. PF || 58 ὃ om. Ω || 59 Μωϋσῆς : Μωσῆς E,SΩ || ἐπεπόθησε : ἐπεθύμησε F || 60 ἀξιοῦνται δὲ : οὗ ἀξ. S || 62 ἕνα : ἕνεκα Ω || 68-69 ᾧ ἡ δόξα usque ad αἰώνων : μεθ' οὗ τῷ πατρὶ δόξα σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι S μεθ' οὗ ἡ δόξα τῷ παντοκράτορι πατρὶ [πατρὶ om. E] σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι E,Ω || 69 τέλος σὺν θεῷ τοῦ περὶ παρθενίας λόγου BK

p. Dan. 7,10 q. Héb. 7,23.24.3 r. Cf. II Cor. 12,4. Phil. 1,9 s. Lc 10,24 t. Cf. Matth. 5,8 u. Gal. 2,19 v. Cf. II Cor. 11,2 w. Matth. 5,8

à celle des anges : ainsi que le dit lui-même Daniel[p], « des milliers de milliers étaient présents près de lui[1] ». Celui qui a reçu le véritable sacerdoce et s'est joint au
343 C. Grand Prêtre, sans aucun doute « il demeure prêtre lui aussi pour l'éternité, sans être plus jamais empêché par la mort de demeurer à jamais[q] ». Le profit d'avoir été jugé digne de voir Dieu consiste en cela même d'avoir été jugé digne de le voir, car la cime de toute espérance, l'accomplissement de tout désir, le terme et le résumé de toute bénédiction, promesse divine et biens ineffables dont nous croyons qu'ils dépassent la connaissance sensible et intellectuelle[r], c'est ce que Moïse a passionnément désiré[s] voir, ainsi que beaucoup de Prophètes et de Rois ; seuls en sont dignes les cœurs purs, qui sont réellement bienheureux et appelés tels parce qu'ils verront Dieu[t]. Nous voulons que tu deviennes aussi un de ceux-là, toi qui as été « crucifié avec le Christ[u] », qui t'es offert à Dieu en prêtre[2] chaste[v], qui es devenu une victime pure et qui t'es préparé en toute pureté, par ta virginité[3], à l'avènement de Dieu, afin de « voir Dieu toi aussi avec un cœur pur », selon la promesse de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ[w] : à lui, la gloire et la puissance dans les siècles des siècles. Amen.

1. Même citation de Daniel, chez JEAN CHRYSOSTOME, *De Virg.*, XIV (*PG* 48, 544, l. 41).

2. Il est intéressant de remarquer comment GNys. adapte le verset de Paul, II *Cor.* 11, 2 : παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ. Il ne s'agit plus d'une Église, celle de Corinthe, mais d'une personne pratiquant le célibat pour Dieu. Le terme de ἱερεύς, et tout le contexte d'ailleurs, laissent entendre que GNys. vise ici plus directement des hommes.

3. Le mot ἁγνεία est extrêmement rare chez GNys. : cf. *In Cant.*, II (*GN* 6, p. 60, 8 = *PG* 44, 800 C) ; V. *Moysis*, II, 315 (*SC* 1 bis, p. 132 = *PG* 44, 428 B). Cf. LAMPE, *PGL*, sub hoc nomine.

APPENDICE I (p. 75, note 2)

Un texte inédit de Nicétas d'Héraclée

On relit toujours avec profit les préfaces et les notes des grands éditeurs humanistes des XVIe et XVIIe siècles. Leur culture encyclopédique en histoire et lettres anciennes, tant profanes que chrétiennes, le soin avec lequel ils composaient leur texte et — suprême politesse envers les lecteurs ! — vérifiaient leurs références, font qu'après trois siècles on peut encore glaner dans leurs ouvrages. Jacques de Billy avait lu les commentaires, toujours inédits pour la plupart, de Nicétas d'Héraclée (seconde moitié du XIe s.) sur les homélies de Grégoire de Nazianze. Dans son édition, latine, de ces homélies, publiée à Paris[1] en 1569, il faisait suivre chacune d'elles de la version latine du commentaire de Nicétas. La 19e scholie sur l'*hom. in laudem Basilii* traite de la famile de Basile, et particulièrement de Grégoire de Nysse. Cette scholie apparaît encore dans l'édition des œuvres de Grégoire de Nazianze[2] que donne

1. *Divi Gregorii Nazianzeni, cognomento theologi, opera omnia, quae quidem extant, nova translatione donata una cum doctissimis Nicetae Serronii commentariis in sedecim panegyricas orationes... quae omnia nunc primum latina facta sunt Iacobi Billii Prunaei, S. Michaelis in Eremo abbatis, diligentia et labore.* Parisiis, apud Claudium Fremy, via Iacobaea ad insigne sancti Martini. 1569 (Paris BN, cote C 925).

2. *Sancti Gregorii Nazianzeni... opera.* Aucta est haec editio aliquammultis ex interpretatione Fed. Morelli. Lutetiae Parisiorum. typis regiis, apud Claudium Morellum, via Jacobaea ad insigne Fontis, 1609-1611. L'homélie *in Basilium* porte ici le n° XX. La scholie se lit au t. II, p. 771. Morel a retouché deux expressions : lire *hinc* au lieu de *ab ipsis*, et *conjugatam* au lieu de *connubialem*.

Fédéric Morel, en 1609, mais là s'arrête sa carrière, puisqu'elle n'a passé ni dans l'édition des Mauristes, ni dans celle de Migne. Tirons de l'oubli ce texte, qui était invoqué parfois au XVIIe s., au sujet du mariage de Grégoire de Nysse, sans majorer toutefois la valeur d'un témoignage aussi tardif.

Voici la version de J. de Billy : « Egregiae sobolis : Basilii pater multos liberos procreavit, Macrinam, Basilium, Gregorium, Petrum, Naucratium : quorum tres virgines fuerunt, tres autem episcopi, Basilius Caesareae, Petrus Sebastiae, Gregorius Nyssae. Hic porro, quamvis nuptias amplexus sit, vim tamen adhibuit, ne ab ipsis ad virtutis cursum impediretur. Sic enim connubialem vitam delegit, ut tamen eandem vitae rationem idemque institutum cum episcopis haberet. Ita fiebat ut haec tria, nimirum caelibatus, matrimonium et sacerdotium, vitae quidem genere et instituto inter se differrent, non item vitae gerendae ratione. Ad eundem enim virtutis scopum omnes collimabant[1]. »

La Bibliothèque Nationale de Paris possède plusieurs manuscrits du commentaire de Nicétas. Voici du moins le texte grec qu'on peut lire dans le *codex parisinus* 553 (seconde moitié du XIIIe s.), au fol. 209v :

Ἐπεὶ δὲ πάντες ἄκροι τὴν ἀρετὴν ἐγένοντο, τοῦτο φανερόν ἐστιν ἐγκώμιον τῶν γεννησάντων καὶ ἀνατρεψάντων αὐτούς. Ἡ γὰρ καλὴ ἀγωγὴ καὶ παίδευσις τοιούτους αὐτοὺς ἠργάσατο. Εἰσὶ δὲ Μακρίνα, Βασίλειος, Γρηγόριος, Πέτρος, Ναυκράτιος · τρεῖς γὰρ παρθένοι, τρεῖς δὲ ἀρχιερεῖς, Βασίλειος Καισαρείας, Πέτρος Σεβαστίας καὶ Νύσσης Γρηγόριος. Οὗτος δὲ, εἰ καὶ τὸν γάμον κατεδέξατο, ἀλλ' ἐβιάσατο μηδὲν ἐμποδισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ πρὸς ἀρετήν · ἑλόμενος γὰρ τὸν ἐν γάμῳ βίον, πολιτείαν εἶχεν ἴσην τοῖς ἱερεῦσιν ὥστε τὰ τρία ταῦτα, παρθενία, γάμος, ἱερωσύνη διαφόρων ἐκλογαὶ βίων ἦσαν, οὐ μὴν καὶ πολιτείας.

1. Cf. éd. de Billy, p. 198.

Nous avons lu le même texte dans plusieurs autres mss parisiens : il correspond substantiellement à la version latine de Jacques de Billy, sauf pour la première ligne où celui-ci semble avoir interprété plutôt que traduit. Ce texte, inédit dans sa forme originale grecque, ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà, et nous renseigne plutôt sur la mentalité d'un historien grec du XIe s. ; il mentionne le mariage de Grégoire de Nysse ; toutefois, l'auteur qui, en bon commentateur des œuvres de Grégoire de Nazianze, devait connaître la lettre CXCVII, ne signale pas Théosébie.

APPENDICE II (p. 268, note 4)

Crux interpretum : Τοῦτο καὶ ἐπὶ πάσης ψυχῆς κατὰ λόγον παρθενευούσης γίνεται... (*De Virg.*, II, 2, 20)

Divers auteurs, citant et traduisant ce texte, font porter κατὰ λόγον sur γίνεται sans s'inquiéter du fait que cette locution, enclavée entre un nom et un participe, pourrait bien déterminer ce participe παρθενευούσης. Ainsi M. Gordillo : « Algo parecido *espiritualmente* (κατὰ λόγον) *ocurre* en las almas de las demás vírgenes[1]. » De même J. Stiglmayr : « Was bei der unbefleckten Jungfrau Maria auf körperliche Weise geschah, dass die Fülle der Gottheit in Christus durch die Jungfrau hervorstrahlte, das *geschieht* bei jeder Seele, die jungfräulich lebt, *geistiger Weise*[2]. » Ainsi encore J.-V. Arrechea : « Y esto mismo *ocurre en su medida* a toda alma virginal[3]. » Enfin J. Daniélou : « Ce qui a eu lieu corporellement dans l'Immaculée Marie..., *cela a lieu proportionnellement* en toute âme chaste » (*Platonisme*, p. 254).

Si, en vertu d'une hyperbate extrêmement audacieuse, la locution κατὰ λόγον déterminait γίνεται, nous opterions volontiers pour une traduction de ce genre : « analogiquement », « proportionnellement ». C'est en effet l'un des sens possibles de cette expression, comme il ressort des exemples cités par Éd. des Places dans son *Lexique de Platon* (Paris 1964), p. 313. Ainsi dans le *Pol.* 280 c2 : « Tout ce que nous venons d'appeler, *par analogie*, les nerfs des plantes » (νεῦρα κατὰ λόγον εἴπομεν) ; dans les *Lois* IV 710 d4 : « chaque douzième part (de blé et d'orge) sera divisée *proportionnellement* en trois lots » (διαιρείσθω κατὰ λόγον). Les traductions citées sont empruntées respectivement à Mgr Diès et au R. P. Éd. des Places.

Nous ne croyons pas toutefois qu'on puisse, dans le présent passage, voir un cas d'hyperbate. Non pas que Grégoire de Nysse soit hostile à ces transpositions de mots, à ces disjonctions grammaticales qui, par leur étrangeté même, mettent en relief un élément de la phrase et soulignent un aspect de la pensée. Bien au contraire ! L. Méridier (*L'influence de la seconde sophistique*, p. 181-182) a relevé et classé de nombreux cas d'hyperbates dans les écrits de Grégoire de Nysse. Citons seulement trois de ces exemples, parmi les plus caractéristiques (adjectif séparé, par un verbe, du nom qu'il détermine) : ἄμαχον βιοτεύσει βίον (*De virg.*, IV, 1, 24) ; ταῖς ἰδίαις ἑκάτερον συμπεπληρωμένον ποιότησι (*In Hex.*, *PG* 44, 92 D 6) ; πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῆς καὶ κατὰ φύσιν ἐπανῆλθε χάριν (la main de Moïse retrouva la beauté qui lui était propre et naturelle : *V. Moys.*, II, 29 ; *PG* 44, 336 A). Mais si Grégoire de Nysse use volontiers de l'hyperbate[1], jamais il n'en joue (pas plus

1. M. Gordillo, « La virginidad transcendente de María madre de Dios en san Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia », dans *Estudios Marianos*, t. XXI (1960), p. 135.

2. J. Stiglmayr, « Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa Ueber die Jungfräulichkeit », dans *Zeit. für Aszese u. Mystik*, t. II (1927), p. 338.

3. Cf. Fr. de B. Vizmanos, *Las Virgenes cristianas*, p. 1115.

1. Cf. J.-A. de Foucault, « L'hyperbate du verbe » dans *Revue de Philologie*, t. XXXVIII (1964), p. 59-70. L'auteur cite H. Weil (*De l'ordre des mots dans les langues anciennes*, Paris 1844) : (dans l'hyperbate), « le complément est séparé du mot auquel la syntaxe le rapporte par un autre mot, ou par plusieurs qui font partie d'un autre groupe syntaxique. » Et il ajoute : « On conçoit que les combinaisons puissent être multiples mais, le plus souvent, c'est le verbe qui se trouve déplacé et introduit, soit entre le complément et le

qu'aucun écrivain grec, maître de sa langue), au détriment de la clarté de la phrase, au risque d'introduire une confusion chez son lecteur. Dans ces trois exemples et dans les autres, si la transposition surprend, et par là même atteint son but stylistique, jamais elle ne favorise une ambiguïté : or dans le cas présent, un lecteur non averti fait tout naturellement porter sur παρθενευούσης la locution adverbiale enclavée ; l'hyberbate contredirait cette première interprétation, obvie, pour en introduire une autre, qui aurait le grave inconvénient de ne pas évincer la première : cela irait contre les lois du genre, contre la règle du jeu. Nous nous refusons donc à invoquer ici un cas d'hyperbate, même si nous devons, par ce refus, compliquer notre rôle de traducteur.

Quel sens donner à κατὰ λόγον, si on l'applique au participe ?

— La formule disparaît presque dans la traduction de Th. Camelot : « (Cela) se passe aussi en toute âme vivant dans la *pure* virginité » (*Virgines Christi*, p. 58).

— Consultons le traducteur anglais, W. Moore, dont l'opinion mérite toujours de retenir l'attention : « What happened in the stainless Mary..., that happens in every soul that leads *by rule* the virgin life » (p. 344). Grégoire de Nysse ferait-il allusion ici à cette virginité que *canonise* en quelque sorte la *Règle ecclésiastique*, dans le sens où l'entendait saint Jérôme : « Tout cela n'est utile au salut que

terme complété, soit plus souvent entre l'épithète et le nom » (p. 60). Il tire ces conclusions très intéressantes sur l'emploi de l'hyperbate chez GNys. : « On a pu constater que, dans la majorité des cas, le verbe vient s'insérer entre l'adjectif et le nom. Ce nom est le plus souvent un mot de deux syllabes (sur 27 exemples cités par Méridier, 22 fois le dernier mot est dissyllabique). D'autre part, c'est toujours en fin de phrase — ou mieux, en fin de période ou de paragraphe — que le tour se rencontre » (p. 67). Toutes ces remarques infirment encore l'hypothèse d'un cas d'hyperbate dans le présent passage de GNys.

si c'est fait *dans l'Église*... Les Vierges que l'on dit exister dans diverses sectes hérétiques..., il faut les réputer courtisanes et non pas vierges » (*Epist.* XXII, 38 ; *CSEL* 54, p. 204 et tr. Labourt, I, 155). Ce serait peut-être trop enrichir notre texte que de lui prêter tant de choses. Bien que l'allusion à une règle ecclésiastique ne puisse être absolument écartée, nous ne croyons pas qu'elle s'impose ici.

— Personne, à notre connaissance, n'a proposé de voir dans la locution κατὰ λόγον une référence explicite au Logos, Verbe de Dieu : « en toute âme qui demeure vierge par fidélité, par *conformité au Logos.* » L'absence d'article devant λόγον suffit à écarter cette hypothèse.

— Le sens le plus obvie, le plus conforme aux traditions de la langue, nous semble donc celui-ci (sous réserve de préciser ensuite la portée du mot « raison ») : « toute âme qui demeure vierge *suivant la raison.* » On trouvera dans le *Lexique de Platon* de Éd. des Places (p. 313 nº 6) de nombreux exemples. Citons seulement, dans la trad. de A. Rivaud, *Timée* 89 d4 : « si l'on veut vivre conformément à la raison » (κατὰ λόγον ζῷη), ou, dans celle de Éd. des Places, *Lois* III, 689 d8 : « la sagesse dont a sa part l'homme qui vit selon la raison. » Qu'on nous excuse d'accumuler ici des références, glanées au cours de nos lectures, et que ne donnent pas toujours les index ou les dictionnaires. Plotin, *Ennéades*, V, 3, 12, 40 : « Il est raisonnable d'admettre » (κατὰ λόγον θησόμεθα ; tr. Bréhier) ; Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* I, II, 5, 2 : « Les fautes commises sans accord avec la raison » (*SC* 70, p. 117 ; tr. Harl) ; *Stromates*, VII, VII 49, 7 : « il prie de toute manière, usant de la promenade, des entretiens, du repos, de la lecture et de toutes les actions qui se font selon la raison » (*GCS* 17, p. 37 ; *PG* 9, 469 D) ; Athanase d'Alex., *Contre les païens*, XXXII : τῆς κατὰ λόγον διανοίας ἐκτὸς τυγχάνουσιν (*PG* 25, 65 A ; tr. Camelot *SC* 18, p. 174 : « ils sont étrangers à la réflexion raisonnable ») ; *Apol. contra Arianos*, I, 81 et *Histor. ariano-*

rum ad Mon., LXX (*PG* 25, 396 A. 776 C) ; Grégoire de Nazianze, *Oratio 2 apologetica*, XXXVII (*PG* 35, 444 A 13)[1]. De l'aveu de W. Jaeger (*Two rediscovered works*, p. 212), c'est le sens que prend l'expression — « according to reason » — chez Macaire, *Hom.* IX, 3 : « La divinité gouverne toutes choses κατὰ λόγον» (*PG* 34, 764 D). Mais le texte le plus proche, et pour nous le plus convaincant, se lit dans le *Sermo ascelicus* attribué à Basile (?), dont nous nous sommes attaché souvent à signaler les points communs avec le *De Virginitate* de Grégoire de Nysse : « La virginité collabore à ce vertueux dessein, pour ceux du moins qui poursuivent cette grâce *conformément à la raison*[2] » (*PG* 31, 872 B). On retrouve ici le même contexte culturel et religieux.

Mais interrogeons Grégoire de Nysse lui-même. La locution simple, non déterminée par un adjectif ou un pronom[3], n'apparaît pas très fréquemment chez lui. Citons toutefois : *V. Moys.*, II, 83 (*PG* 44, 349 C ; GN VII, 1, p. 58, 4) : interpréter « avec vraisemblance » (Daniélou ; *SC* 1 *bis*, p. 55). G. Trapezuntius, pour le même passage, avait esquivé dans sa version latine les risques d'une traduction ! Citons encore *C. Eun.*, III, t. II, 52 : « si haec secundum rationem intellecta fuerint » (εἰ ταῦτα τοίνυν κατὰ λόγον νενόηται : GN 2, p. 69 ; *PG* 45, 636 D), ou *Epist. can.* : « id quod illis ex ratione adhibitum confert » (τὸ τούτοις κατὰ λόγον συνενεγκόν : *PG* 45, 224 B). Dans le

1. Cf. encore *Oratio IV, Contra Julianum* I, ch. XXV (*PG* 35, 552 C).

2. *Sermo asceticus*, I : τῆς δὲ τοιαύτης σπουδῆς συνεργός ἐστιν ἡ παρθενία, τοῖς κατὰ λόγον μετιοῦσι τοῦτο τὸ χάρισμα (*PG* 31, 872 B).

3. Le plus souvent, chez GNys., le κατὰ λόγον est déterminé soit par αὐτόν (*PG* 44, 129 B : « de la même façon » ; 169 B. 176 D. 236 B), soit par un adjectif ou un participe (ὑψηλότερον : *PG*. 44, 236 B ; ἀποδοθέντα : 248 B. 233 D ; θεωρηθέντα : 164 A ; διαιροῦντα : 176 C ; ἐκκλησιαστικόν : 180 A ; παρόντα : 184 D ; ἄρρητον : 212 A ; θεῖον : 224 D ; ἀκριβέστερον : 225 D. 129 C). Tous ces exemples sont empruntés au *De hom. op.* (cf. traduction Laplace, dans *SC* 6).

De anima et resur., la version latine rend par ces mots notre formule : « recte quis existimaverit » (*PG* 46, 52 B). Pour le passage du *De Virg.* qui nous occupe, P. Galesinius interprétait, toujours dans la même ligne : « in omni animo... qui sit castitate ornatus, *rationemque ducem* in virginali vita sequatur » (*PG* 46, 323 B).

Enfin dans un contexte immédiat, deux passages tirés du *De Virginitate* nous ramènent au même mot *raison*. Au ch. XXIII, 2, 39, GNys. constate que « la jeunesse, faute de se gouverner *selon la raison* (κατὰ λόγον), cause du dommage à ses biens » ; mais surtout on lit, au ch. XVI, 2, 11, que « la vierge chaste et *raisonnable* (τὴν σώφρονα καὶ λελογισμένην) doit se tenir à l'écart de toute passion et se garder pure pour l'époux ». C'est dans ce dernier texte, semble-t-il, qu'il faut chercher la clef de l'expression étudiée. L'intégrité physique, Grégoire l'a plusieurs fois rappelé, ne compterait pour rien, si la virginité n'était pratiquée vertueusement, intérieurement, *en pensée* et *de cœur*. C'est le sens nous semble-t-il de κατὰ λόγον, et peut-être Th. Camelot s'orientait-il dans cette direction quand il traduisait : « toute âme vivant dans la *pure* virginité » ? Mais la proximité des deux adverbes σωματικῶς et πνευματικῶς (lin. 19.24), employés pour caractériser deux modes de présence du Seigneur, interdit au traducteur d'user une fois encore de l'adverbe français *spirituellement* dont il aurait besoin pour préciser la qualité de virginité, mise en parallèle avec celle de Marie. Le vocabulaire français n'offre pas les ressources, combien variées, du vocabulaire grec. On se souviendra aussi que, dans cette pratique « raisonnable » (pour ne pas dire « spirituelle », « intérieure ») de la virginité, la raison qui commande aux instincts et tient fermement en mains les rênes, est une raison éclairée par la foi, agissant dans la mouvance du Verbe et de l'Esprit.

APPENDICE III (p. 515, note 2)

La santé consiste à maintenir l'équilibre entre quatre qualités du corps

Pour aider le lecteur à comprendre le passage inséré dans la « seconde édition », nous donnons le tableau suivant, inspiré de deux textes assez voisins, de Basile de Césarée, *Hom. in Hex.*, IV, 5 (*SC* 26, p. 267 s. ; *PG* 29, 89 B) et de Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, V (*PG* 40, 616 AB), lesquels d'ailleurs s'inscrivent dans la ligne d'Aristote, (*De gen. et corrupt.* II, 3 ; 331 a 4). Nous mentionnons, bien qu'ils n'apparaissent pas ici, les quatre éléments : feu, air, eau, terre. Les mots en italique désignent la qualité propre, fondamentale.

feu	sec	
	chaud	chaud
air	chaud	
	humide	humide
eau	humide	
	froide	froid
terre	froide	
	sèche	

Comme l'écrit J. Pépin, *Théologie cosmique*, p. 433, « chacun des deux éléments médians, par sa double nature, fait le lien entre ceux qui l'entourent : froide comme la terre, mais humide comme l'air, l'eau unit la terre et l'air ; humide comme l'eau, mais chaud comme le feu, l'air unit l'eau et le feu. » Ou pour relire, en suivant ce schéma, les expressions les plus énigmatiques du texte que nous traduisons. Lin. 3′ : « ces éléments sont unis à leur contraire par une affinité qui s'exerce par l'intermédiaire des *couples* » (c'est-à-dire par les deux qualités affectées à chaque corps élémentaire). Lin. 6′-7′ : « Chacun de ces éléments est uni à son contraire par leur parenté (commune) avec les qualités voisines » (le froid est uni au chaud parce qu'ils sont l'un et l'autre parents avec l'humide).

Sommes-nous ici en présence d'un résumé, assez médiocre, d'un texte ancien, ou d'une citation littérale ? Où rechercher la source ? Nous nous sommes reporté naturellement au *De temperamentis* de Galien, où il est partout question des quatre éléments et de leur mélange harmonieux. Malgré la parenté des pensées, nous n'avons pu déceler d'emprunts littéraires flagrants. Les noms des qualités, et les mots συζυγία, ἀντίκειμαι, ἐναντίωσις apparaissent ici et là, mais l'on ne trouve pas trace des autres mots, assez rares, rassemblés ici.

Si, de la structure des corps composés de quatre éléments, nous passons au problème de *leur équilibre*, la recherche doit s'orienter vers cette école des médecins « physiciens » sur lesquels on trouvera un dossier dans la préface de A.-J. Festugière : Hippocrate, *L'ancienne médecine*, p. XXIII. Il cite Philistion de Locres, et surtout Alcméon de Crotone[1], dont les propos rappellent de façon très proche

1. Cf. H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (éd. 1951), Alcméon, B fragm. 4 (t. I, p. 215), cité par Aetius : τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν

les présents développements sur l'ἰσοκράτεια (XXII, 1, 16′ et 2,1) : « ces qualités (ou puissances, ou vertus : δυνάμεις) formant des couples dont les termes s'opposent, la santé consistera dans une sorte d'équilibre (ἰσονομία) entre les termes opposés, la maladie dans le fait que l'un des opposés en vient à établir sa domination (μοναρχία) sur l'autre terme » (p. XXIII).

νόσου ποιητικήν · φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. Καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῇ θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλῆθος σίτων ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ *αἷμα ἢ μυελὸν ἢ εγκέφαλον ..... Τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν. Sur ce texte, cf. les *addenda* de Festugière, *op. cit.*, p. 72. Il y aura intérêt, pour éclairer ces questions, à se reporter à l'article de Loren MacKinney. « The concept of *Isonomia* in Greek medicine », dans l'ouvrage de J. Mau et E.-G. Schmidt, *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken* (Berlin 1964), p. 79-88.

APPENDICE IV (p. 548, note 2)

L'enfant-vieillard

Dans son ouvrage *La Littérature européenne et le Moyen Age latin*[1], Ernst Robert Curtius a rassemblé un dossier bien fourni sur le *topos* du « Puer-Senex », qu'il retrouve dans la littérature de l'antiquité finissante, mais aussi dans le folklore de tous les temps. Récemment, H.-Ch. Puech attirait de nouveau l'attention sur ce même lieu commun au sujet du *Logion 4* de l'*Évangile selon Thomas*[2], et, pendant l'année 1964-1965, il consacrait ses leçons à l'École des Hautes Études[3] aux thèmes connexes de la « polymorphie », ou de la « trimorphie » (apparitions sous trois formes, correspondant aux trois âges de la vie : celles d'enfant, d'adulte, de vieillard). Nous voulons simplement signaler ici quelques textes marginaux, glanés surtout dans la littérature monastique, où un certain idéal de perfection, fût-il réalisé dès la jeunesse, s'exprime par référence à la vieillesse. On n'oubliera pas le verset de la *Sagesse*, 4, 9 : Πολιά ἐστιν φρόνησις ἀνθρώποις. Un texte de Philon, *Contempl.*, 67 mérite d'être cité parce que GNys. l'a probablement lu : les thérapeutes « considèrent comme anciens, non pas

1. Trad. de Jean Bréjoux, Paris 1956, p. 122-125.
2. Éd. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Yassah Abd al Masîh, Paris 1959, p. 3 et *Annuaire du Collège de France*, 1959-1960, p. 261.
3. École pratique des Hautes Études. Section des Sciences religieuses, *Annuaire*, t. LXXIII, 1965-66, p. 122-125. Très riche dossier puisé dans les Actes apocryphes, dans les textes gnostiques, hermétiques, manichéens, dans la littérature chrétienne.

les gens âgés et grisonnants (πολιούς), s'ils ont embrassé tardivement la doctrine, mais ceux qui, dès leur jeunesse, ont grandi et mûri dans la philosophie contemplative ». Origène disserte longuement sur l'« âge spirituel » : « Jésus était vieux et avancé en jours » (*Hom. in Jes. Nave*, XVI ; *SC* 71, 358, trad. A. Jaubert). Grégoire de Nazianze note, dans son portrait de Basile : « Qui fut, comme lui, tête blanche par la raison, même avant d'avoir blanchi, puisque c'est à ce signe que Salomon lui-même reconnaît la vieillesse ? » (*In Bas.* XXIII, 1 ; *PG* 36, 525 C = trad. Boulenger, p. 107). « Déjà je prenais quelque chose de la gravité du vieillard », dit de lui-même Grégoire de Nazianze (*De vita sua*, 95 ; *PG* 37, 1036). Grégoire de Nysse, dans les mêmes termes que Grégoire de Nazianze, loue Basile « chenu par ses mœurs dès sa jeunesse » (*In fratrem Bas.* ; *PG* 46, 789 B). On a vu dans l'*Introduction* quelle importance très relative il fallait accorder aux notations conventionnelles sur les cheveux grisonnants (p. 38). Jean Cassien rapporte des paroles sévères de l'abbé Moïse contre « les vieillards à la tête chenue... dont les ans font tout le mérite » (*Conl.*, II, 13 ; *CSEL* 13, p. 53 ; *SC* 42, p. 125, trad. Pichery). L'évêque Maxime, dans une lettre à Théophile d'Alexandrie, parle d'un sien neveu : « Nepotem itaque meum nomine Danihelem, senem non aetate sed moribus, ab ipsis cunabulis militem Christi » (*Patrologiae Supplementum*, I, 1094 ; ed. Hamman). Mais le thème connaissait une égale fortune dans les milieux païens. A.-J. Festugière (*Antioche païenne*, p. 152) signale la même expression chez Libanios : « Hyperéchius que voici..., en pleine jeunesse, imite les mœurs d'un vieillard » (*Epist.* 1443, 3 ; Foerster, t. XI, p. 481, 10). L'hagiographie byzantine s'empara du thème[1]. Cyrille de

1. Trois de ces textes sont empruntés à l'article de A.-J. Festugière, « Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive », dans *Wiener Studien*, t. LXXIII (1960), *Festschrift Joh. Mewaldt*, I, p. 137-139.

Scythopolis, dans sa *Vie de saint Sabas*, XI, qualifie son héros de παιδαριογέρων (éd. Schwartz, Leipzig 1939 ; *TU* 49, 2, p. 94, 16 et trad. Festugière, *Les moines d'Orient*, III, 2, Paris 1962, p. 22). Pallade, dans l'*Histoire Lausiaque* (?), XVII, 2 (*PG* 34, 1043 B ; trad. Lucot, p. 107) emploie le même mot d'« enfant vieillard » au sujet de Macaire l'égyptien : appellation que rapporte d'ailleurs Sozomène, *Hist. eccl.*, III, 14, 2 (*GCS* 50, p. 118, 15). Au dire de son biographe, Jean Climaque (*Vita* ; *PG* 88, 597 A), bien qu'il n'eût que seize ans, en paraissait déjà 1000 ! Citons pour finir cette notation d'un moine copiste, au dernier folio d'un ms. de Venise (*Marciana*, *Append.*, Cl. II, cod. 60 ; Nan. 81) : « fuis le monde, et dans ta jeunesse montre-toi vieillard » (E. Auvray, *Theodori Studitis Parva catechesis*, Paris 1891, p. LXXXII).

INDEX

I. INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

L'astérisque (*) indique une allusion ou une citation approximative. Les chiffres romains renvoient aux chapitres du traité, les chiffres arabes aux paragraphes de ces chapitres.

ANCIEN TESTAMENT

(*Septuaginta id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes* edidit Alfred Rahlfs, ed. 5. Stuttgart, 1952, 2 vol.).

Genèse

1, 27 — XII, 2
31 — XII, 2
* 2, 7 — XII, 2
* 9 — XII, 4
XIII, 1
* 18 — IV, 9
* — XII, 4
* 25 — XII, 4
* 3, 7 — XII, 4
* — XIII, 1
* 8 — XII, 4
* 10 — XII, 4
* 13 — XII, 4
* 16 — III, 6
* — XII, 4
* — XIV, 3
* 21 — XII, 4
XIII, 1
* 24 — XII, 4
* 4, 1 — XII, 4
6, 3 — VIII
14, 18 — XXIII, 7
*19, 26 — IV, 6
*25, 20 — VII, 3
*27, 1 — VII, 3
*48, 10 — VII, 3

Exode

12, 5 — XXIII, 7
14, 21 sq. — XVIII, 5
* 22 — XVIII, 5
15, 5 — XVIII, 5
* 20 — XIX
16, 18 — XXII, 2
*19, 15 — XXIII, 7
*34, 34 — XII, 2

Lévitique

*22, 19 — XXIII, 7

Nombres

*20, 17 XXII, 1

Deutéronome

* 5, 32 XXII, 1
6, 5 IX, 2
XV, 1
*25, 4 III, 1
30, 14 XXIII, 1

III Rois

17, 1 VI, 1
18, 41-25 VI, 1

Job

1, 3 XX, 4

Psaumes

8, 2 XI, 3
10, 5 XVIII, 3
17, 26-27 XXIII, 5
18, 2-3 XI, 3
* 8 XVII, 2
9 XVII, 2
11 XVIII, 1
23, 1 IV, 3
4 XVIII, 4
*26, 13 XIII, 2
32, 15 XII, 3
36, 4 XII, 4
*44, 3 XXIII, 1
* 7-8 XVIII, 3
46, 8 IV, 3
*50, 7 XIV, 3
*54, 7 XI, 4
55, 3 XVI, 1
68, 2-3 XVIII, 5
3 VIII
72, 28 XVII, 2
*89, 10 IV, 3
90, 1 I, 7
106, 23 XXIII, 7
109, 3 XIV, 4
112, 9 XIII, 3
114, 9 XIII, 2
115, 2 X, 2
118, 127 XVIII, 1
130 XVII, 2
157 XVI, 1
119, 5 IV, 4
123, 4-7 IV, 6

Proverbes

* 3, 18 XXIII, 2
XXIII, 6
25 XVIII, 3
4, 6-8 XX, 4
* 27 XXII, 1
11, 22 XVIII, 1
12, 27 XII, 2
*15, 19 XXIII, 3
20, 6 XII, 2

Ecclésiaste

1, 4 IV, 3
4, 9 XXIII, 3
10 XXIII, 3

Cantique des Cantiques

* 1, 4 XXIII, 5

Sagesse

1, 4 XVI, 1
13 XII, 2
* 7, 24 XV, 1
* 8, 9 XVIII, 3
*14, 5 XXIII, 6

Isaïe

*25, 8 XIV, 3
26, 17-18 XIX
18 XIX

40, 6 IV, 4
*52, 5 XXIII, 4
60, 8 XVIII, 5

Daniel

7, 10 XXIII, 7

Osée

*13, 14 XIV, 1

Zacharie

5, 7 XVIII, 5

NOUVEAU TESTAMENT

(*Novum Testamentum Graece et Latine, utrumque textum cum apparatu critico* imprimendum curavit +D. Eberhard Nestle, novis curis elaboravit D. Erwin Nestle, ed. undecima, Stuttgart, 1932).

Matthieu

3, 4 VI, 1
* 12 XXI, 3
5, 8 X, 1
XXIII, 7
* 14 XI, 4
* 19 XXIII, 1
28 XXI, 1
6, 24 XX, 3
* 31 VI, 1
* 7, 6 XVIII, 1
* 14 XVI, 2
* 18 VII, 2
10, 16 XVII, 2
* 38 XXIII, 7
*11, 9 VI, 1
* 12 XVIII, 3
12, 50 XIV, 3
13, 43 XI, 4
47 sq. XVIII, 5
*22, 11-12 XX, 4
30 IV, 8
37 IX, 2
24, 35 IV, 4

Marc

1, 6 VI, 1
3, 35 XIV, 3
12, 25 IV, 8

Luc

1, 17 VI, 1
* 3, 17 XXI, 3
* 7, 26 VI, 1
28 VI, 1
8, 14 XII, 3
10, 3 XVII, 2
24 XXIII, 7
*11, 27 XIX
14, 28-30 XVIII, 1
15, 8-10 XII, 3
9 XII, 3
16, 13 XX, 3
* 16 XVIII, 3
17, 21 XII, 3
20, 34-35 IV, 8
* 36 XIV, 4
21, 33 IV, 4

Jean

1, 5 XI, 4
9 XI, 4
* 13 XIV, 3
* XIX
* 18 II, 1
3, 6 XIII, 2
8, 32 IV, 6
34 XVIII, 5

10, 10 XVIII, 3
*12, 35 IV, 5
* 36 XX, 4
* XI, 4
* 46 XI, 4
*14, 6 XX, 1
* 23 II, 2

Romains

* 1, 23 I
* XII, 2
26 VII, 2
* 30 IV, 5
* XII, 2
* 2, 24 XXIII, 4
5, 14 XIV, 1
* 6, 2 XXIII, 7
4 XXIII, 7
10 XIV, 4
* XXIII, 7
* 13 XII, 3
7, 5 XIV, 4
* 14 XIII, 2
* 22 XXIII, 7
23 IX, 2
8, 6 XIII, 1
* 17 XXIII, 7
10, 8 XXIII, 1
12, 1 XXIII, 7
1-2 XXIII, 7
* 2 XX, 4
*14, 17 XVII, 2
15, 19 XIX

I Corinthiens

1, 30 XIV, 3
* XVII, 2
* 2, 7 XII, 3
* 3, 9 VIII
12 XVIII, 1
* 4, 5 XII, 3
15 XIX
5, 12 VII, 1
* 6, 16 XV, 1
* 6, 17 XV, 1
* 7, 3 VIII
* 4 III, 6
* 5 VIII
* 29 VIII
32-33 IX, 2
XX, 3
* 33 IX, 2
35 Pr. I
9, 10-9 III, 1
10, 11 VI, 1
XVIII, 5
* 31 XII, 3
*11, 3 XIX
*12, 26 XV, 2
15, 47 XII, 2
* 55 XIV, 1

II Corinthiens

2, 14-15 XXIII, 5
* 3, 16 XII, 2
4, 2 XIII, 1
* 10 XXIII, 7
* 16 XX, 1
* XXIII, 7
5, 4 IV, 4
XIV, 4
16 II, 2
* 6, 4 XX, 4
6 XX, 4
7-8 IV, 4
14 XVI, 2
* 7, 10 XVIII, 3
8, 15 XXII, 2
*11, 2 XXIII, 7
12, 4 XIII, 1
* XXIII, 7
* 9 XX, 4

Galates

2, 19 XXIII, 7
3, 28 XX, 4
* 4, 19 XIX
5, 1 XVIII, 4

5, 17 XXIII, 6
* 22 XVII, 2
XX, 4
25 XXIII, 6
* 6, 14 XXIII, 7

Éphésiens

1, 21 XIV, 4
2, 12 IV, 5
* 3, 16 XXIII, 7
4, 18 IV, 5
22 XII, 2
22-23 XX, 4
* 28 XXIII, 3
* 5, 23 XIX
27 I
XVI, 2

Philippiens

* 1, 9 XXIII, 7
23 III, 8
XIII, 1
3, 1 XII, 3
* 8 IV, 1
4, 7 IX, 2

Colossiens

* 1, 5 XIV, 4
2, 9 II, 2
* 3, 2 IV, 2
11 XX, 4

I Thessaloniciens

* 4, 11 XXIII, 3
* 12 XXIII, 3
* 5, 5 XX, 4
22 XI, 6

II Thessaloniciens

* 2, 16 XXIII, 6
* 3, 12 XXIII, 3

I Timothée

1, 10 XVI, 1
1, 17 XII, 2
2, 15 XIII, 3
4, 1 VII, 1
1-2 VII, 2
2 VII, 1
* 3 XXI, 3
4 XII, 2

II Timothée

* 2, 20-21 XVIII, 2
* 26 VII, 1
3, 4 VIII
6 XXIII, 3

Tite

* 2, 12 XXIII, 6
13 XIV, 4

Hébreux

5, 14 XI, 2
6, 8 XXI, 3
* 18-19 XXIII, 6
7, 3 XXIII, 7
23-24 XXIII, 7
8, 3 XXIII, 7
*11, 29 XVIII, 5
37 VI, 1
12, 9 II, 3
*13, 4 VIII
XVI, 1
16 XXIII, 4

Jacques

* 1, 10 IV, 4
* 21 XII, 2

I Pierre

* 1, 24 IV, 4

II Pierre

* 1, 13-14 XVIII, 2
2, 18 IV, 6

I Jean

5, 19 XIII, 1

II. INDEX DES CITATIONS D'AUTEURS ANCIENS

Plusieurs volumes de la collection *Sources Chrétiennes* s'achèvent sur un copieux index des citations d'auteurs anciens (v. g. t. 57, Théodoret de Cyr, *Thérapeutique*, par P. Canivet ; t. 73, Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, par P. Périchon). Cet instrument de travail s'avère particulièrement utile quand il regroupe les références d'une annotation abondante. Combien de pistes furent ouvertes aux chercheurs par les tables qui donnent accès aux commentaires de H.-I. Marrou sur l'*Épître à Diognète* (*SC* 33) ou de P. Hadot sur les *Traités théologiques* de Marius Victorinus (*SC* 69) ? Nous essaierons donc de suivre leur exemple. Ajoutons, pour légitimer encore cet encombrant index, que, si quelques-unes de nos références ont été regroupées sous forme synthétique dans l'Introduction, au chapitre des « Sources », beaucoup d'autres textes, invoqués dans le commentaire à titre de « lieux parallèles », n'y pouvaient entrer. Afin de ne pas grossir démesurément ce répertoire, il a fallu se résoudre à en exclure les citations de Grégoire de Nysse, qui partout affleurent. Du moins trouvera-t-on ici des références à environ 150 auteurs anciens, où dominent, chez les philosophes, Plotin, Platon et surtout Philon, chez les écrivains chrétiens, Méthode d'Olympe, Origène et surtout Basile de Césarée. On lira, p. 7-9, la clef des divers sigles utilisés pour désigner les collections de textes. La mention « Budé » renvoie aux publications des *Belles Lettres* (Coll. des Universités de France, Paris).

Les chiffres de droite renvoient aux pages de notre édition.

ACACE DE BÉRÉE

Episl. ad Epiphanium 352

ACACE DE CÉSARÉE

Frag. in Gen. (Devreesse) 419

ALCMÉON 573

ALEXANDRE D'ALEXANDRIE

Episl. ad Alex. Const. 487

AMBROISE DE MILAN

De fide I, 216 264

De fuga VI, 34 (*CSEL* 32, 2 ; Schenkl 340

De inst. Virg., XVII, 16 487

De Isaac, VI, 52 (*CSEL* 32, 1 ; Schenkl) 423

De Virginibus (*CSLP* Cazzaniga)

I, 3, 12 487
I, 7, 34-35 356
I, 8, 52 443
De virginitate, VI, 32 95
Epist. LXIII 487
Exhort. Virg., V, 28 487

ANASTASE LE SINAÏTE

In Hex., XII 501

ANDRONICUS DE RHODES

(cité par Arnim, *St. V. Fr.*) 329
Anecdota Graeca (Bekker) 526
Anthologie palatine
Livre VII (Budé ; Waltz), 603 95

Ps.-ANTOINE (Melissa) 226.529

APHRAATE

Demonstrationes (PSyr. I, 1 ; Parisot), XVIII, 4 558
Apophtegmata Patrum
Zacharia, 1 472
Ioan. Colobo, 18 543

APULÉE

Métamorphoses (Budé ; Robertson et Valette), XI, 15 550

ARISTÉE

Lettre à Philocrate (*SC* 89 ; Pelletier) 485.558

ARISTOTE

(Ed. I. Bekker, Berlin 1831-70)
Eth. Eudem., II, 3, 4 354.355
Éthique à Nicomaque (cf. trad. et comment. de Gauthier et Jolif, Louvain, 1958-1959)
I, 9 279
II, 6-8 352
7 353.354.355
III, 10 459
13 385
IV, 3 354
7-8 459
VI, 13 102
VII, 1-11 347
11 102
X, 9 279
10 522
Magna moralia
I, 24 352
25 355
Metaph., 12 333
Meteor., I, 4 390
Physica
IV, 9 263
VII, 3 263
Protrept. 106
Fragmenta
XLVI 373
CLXXXVII 399

Ps.-ARISTOTE

De mundo (tr. Tricot, Paris 1949)
II 281.400
IV 390

ASTÉRIUS LE SOPHISTE

(Richard ; Oslo 1956)
Hom. XII, 3 442
Fragmenta 442

ATHANASE D'ALEXANDRIE

Apol. contra Arian., I, 51 533
Contra Arianos I, 28 151.265
Contra Gentes (*SC* 18 ; Camelot)
VI 405
VII 404
XXXIV 407

De synodis
VIII.XXVII.XXIX 265
Sur la Virginité (*CSCO* 151 ; Lefort) 486
Vita Antonii
VII 339
XX 412.523
XXXV 550
LXXXVII 529

Ps.-ATHANASE

De Virginitate (*TU* 29, 2a ; von der Goltz) 23
XXIV 269

ATHÉNAGORE

Legatio pro Christ., XXXIII 192

AUGUSTIN

Confessions (Budé ; P. de Labriolle), IX, 24 187
De Virginitate, VIII 146

Ps.-AUGUSTIN

Sermo LIX (Mai) 389
Sermo CCCIII 489

AULU-GELLE

Noct. Att. (Teubner ; Hosius), XIII, 28 (27) 104

BASILE DE CÉSARÉE

Adversus Eunomium 79
II, 23 151
De fide, I 375
De jejunio II hom., VII 510
De judicio Dei, I 41
De legendis libris (Budé ; Boulenger)
I 37
IV 261
VII 319.381.512.517.521
VIII 368.422
De invidia 278
De Spiritu sancto (*SC* 17 ; Pruche)
XXIX 39.55
XLVII.LXIV 391
Epistulae (Budé ; Courtonne)
II 57.61.297.330.342
III 53
X 76
XIV 53.57.60.75
XXVIII 39.49
XXXIII 78
XXXVII 39
XXXVIII (= GNys.) 264
XLIV 24.538
XLV 24.538
XLVI 24.438
LI 49.55
LVII 58
LVIII 39.58.81
LIX 39.42.58.80
LX 39.81
LXIX 517
LXXIV 48.58
LXXVI 48
XCVIII 30.81.350
C 30.81.552
CL 523.532
CLXXXVIII 77.342.350
CXCIX 548
CCIV 40
CCVII 39.54.249.341.555
CCX 39.40.49.54
CCXII 466
CCXVI 53
CCXVII 296
CCXXIII 40.56.61.79
CCXXV 82
CCXXVI 342
CCXLIV 57
CCLXII 350
CCCXXXVII 77
Hom. in Baptisma, V 39

Hom. in illud : Attende tibi,
III 510
IV 135
Hom. in Ps. 1 503
Hom. in Ps. 7 352
Hom. II in Ps. 14 275
Hom. in Ps. 33
III 371
V 389
In Hexaemeron (*SC* 26 ; Giet)
IV, 5 514
In princ. Prov.
I 271
XVII 318
Magnum Ascet.
GR VI 136.247
GR VII 136.533
GR XV 41.548
GR XVI 457
GR XVII 506
GR XVIII 136.350.509
GR XIX 136.509
GR XXI 146.480
GR XXVII 544
GR XXXII 136.247
GR XLII 135.536
GR CCXX 533
PR CXCVII 136.341
PR CCI 136.341
Quod rebus mundanis
I 480
III 334
Regulae morales 60
XLVIII, 4 343
7 536
LXXVII 249

BASILE (?)
Sermo asceticus 443.444.451.477.512.520.536.546.559

PS.-BASILE
Hom. sur la Virginité (Amand de Mendieta-Moons) 24
De renun. saec., II 364.544

BASILE D'ANCYRE
De Virginitate
passim 23.137-141.211
I 233.259
II 387.395
IV 502.505
VI.VII 507
VIII 513.518
VIII-XII 512
IX 518
X 513.521
X-XII 521
XII 515.518.519
XIV 447
XXIII 96.288
XLIII 539
LI 502
LXVIII 442

BASILE DE SÉLEUCIE
Or. in Adam, III 501

BASILIDE
(cité par Clément d'Alex.) 407

BRUNO DE SEGNI
Expos. in Exodum, XV 489

CASSIEN
Conférences (*SC* 42 ; Pichery, et *CSEL* 13 ; Petschenig), II, 2 344
Institutions (*SC* 109 ; Guy, et *CSEL* 17 ; Petschenig), IV, 34-35 559

CASSIODORE
Expos. in Ps. 54, 7 (*CC* 97 ; Adriaen) 389
Catenae
Cf. Acace de Césarée
Nicétas
Procope
Florilegium Edess.

CHRYSIPPE 330.338.399.528

CICÉRON
Tusculanes (Budé ; Fohlen-Humbert) I, 23 347
IV, 10 308

CLÉMENT D'ALEXANDRIE
Protreptique (*SC* 2 bis ; Mondésert-Plassart, et *GCS* 12 ; Staehlin)
XI. 114, 4 258
XI. 115, 4 493
XII. 118, 4 553
Pédagogue (*GCS* 12 ; Staehlin)
Lib. I (*SC* 70 ; Marrou-Harl)
II, 96 517
IV, 10 502
VII, 57 482
XI, 96 517
Lib. II (*SC* 108 ; Mondésert-Marrou)
II, 2 549
IX, 81 370
X, 94 95
Lib. III, IX, 46 291
Stromates
Lib. I-VI (*GCS* 52 ; Staehlin-Früchtel)
Lib. I (*SC* 30 ; Mondésert-Caster)
XXIV, 161 532
XXVI. 167 483
Lib. II (*SC* 38 ; Camelot-Mondésert)
VII. 32 104.491
XVIII. 80 347.449
XX. 119 509
XXI. 130 279
XXIII. 137 95
138 421
Lib. III, XIV. 95 418
Lib. VI, IX. 72 406
Lib. VII (*GCS* 17 ; Staehlin)
I. 2 372
III. 17 459
VII. 49 136
XII. 70 361
Extraits de Théodote (*SC* 23 ; Sagnard et *GCS* 17 ; Staehlin)
XXII, 3 442
XLV, 1-2 528

CLÉMENT DE ROME
Epist. I ad Cor. (Funck, *Patres Apostolici*, I, Tubingue 1901)
XVII, 1 343
XXXVIII, 2 201

PS.-CLÉMENT (Funck, ibid., t. I-II)
Epist. II ad Cor., XX 264
Epist. II de Virg., XIV 486

CYPRIEN DE CARTHAGE
De habitu virg., XX (*CSEL* 3, 1 ; Hartel) 538

CYRILLE D'ALEXANDRIE
In Isaïam, I, 1 275
V, 3 349
Fragm. in Matth., 258a (TU 61 ; Reuss) 555
In Joan., VI 275

CYRILLE DE JÉRUSALEM
Cat., III, 6 339

DÉMOCRITE (cité par Théodoret, *Thérapeutique*) 279

DÉMOSTHÈNE
Sur la couronne, XCVII (Budé ; Mathieu) 554

DENYS LE PETIT 219

DIDYME D'ALEXANDRIE

Sur Zacharie (*SC* 83-85 ; Doutreleau)
I, 43 347
I, 52 481
I, 234-236 442
II, 80 488
V, 167 412

DIDYME (?)

De Trinitate, II, 20 376
Fragm. in Job 499

DIOGÈNE LAËRCE

De clar. Phil. vitis (Cobet ; Gigante), VII, 1 315
A Diognète (*SC* 33 ; Marrou) VII, 2 375

DION CHRYSOSTOME (Teubner ; G. de Budé) *Oratio* XII 92

DOROTHÉE DE GAZA (*SC* 92 ; Regnault - J. de Préville) 329.472

EMPÉDOCLE

Fragm. 109 394

ÉPHREM LE SYRIEN

Com. in Exodum (*CSCO* 152. 153 ; Tonneau), XVII, 12 489
Contra Haereses (*CSCO* 169. 170 ; Beck), sermo XXII 536.540

PS.-ÉPHREM

In mulierem peccatricem (Assemani, *Ephrem Opera*, t. II, gr. et lat., Rome 1743) 352
Sermo asceticus (ibid., t. I, Rome 1732) 449

ÉPICTÈTE

Entretiens, II, 5 (Budé ; Souilhé) 415
Entretiens, III, 22, 69 (Budé ; Souilhé-Jagu) 95

ÉPIPHANE DE SALAMINE

Panarion (*GCS* 37 ; Holl)
Haer. LXX, 1 352
LXXX, 3 537
4 536.537
5 536
Lettre à Jean de Jér. (= Jérôme, Lettre LI) 418

ESCHYLE

Agamemnon (Budé ; Mazon) 33. 490 552

EURIPIDE

Alceste (Budé ; Méridier), 238 95
Héraclès (Budé ; Grégoire-Parmentier), 1277 470

EUSÈBE DE CÉSARÉE

Demonstr. evang. (*GCS* 23 ; Ivar A. Heikel)
I, 9, 5 249
I, 9, 6 360
IX, 5, 2 339
Hist. Eccles. (*GCS* 9, 2 ; Schwartz)
VI, 30 (*SC* 41 ; Bardy) 39
VII (*SC* 41 ; Bardy)
14 39
25 319
X, 4 (*SC* 55 ; Bardy) 501
Praep. Evang.
I, 2, 4 (*GCS* 43, 1 ; Mras) 533
XI, 18, 16 (*GCS* 43, 2 ; Mras) 542

EUSÈBE (?)

In Isaïam 348

EUSÈBE D'ÉMÈSE (Buytaert, Louvain 1953)
Hom. VII 24

ÉVAGRE LE PONTIQUE

De oratione, L (trad. Hausherr, Paris 1960) 318
Practicos, VI-XIV 308
XV 470
Sentences aux moines, V (*TU* 39, 4b ; Gressmann) 24
Exhortation à une vierge (*id.*) 24

FAUSTE DE RIEZ (?)

Sermon 489

Florilegium Edessenum (ed. Rucker) 226.434

GALIEN 514.573

Histor. Philos, CXXVI (cité par Diels, *Dox. Gr.*) 516
Nat. fac., I, 13 (Helmreich) 381

GAUDENCE DE BRESCIA

Tractatus XVII, 15 (*CSEL* 68 ; Glück) 37

GRÉGOIRE LE GRAND

Moralia in Job, IV, 32.63 359

GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Oratio IV, Contra Julianum I
VI 64
LXXVIII 70
Or. VII, In laudem Caes., VII. X 47
Or. VIII, In laudem Gorgoniae, XIV 503
Or. XXVIII, theologica II, VI 380
Or. XXXVII, In Matth. 19, 1-12,
VI 503
IX 286
X 357
XII 346
Or. XL, In sanctum baptisma
III 555
XVI-XVII 39
XVIII 501
Or. XLIII, In laudem Basilii (Cf. Boulenger, *Discours funèbres*, Paris 1908) 32.33.34.36.37. 41.42.44.47.48. 54.55.61.69.78. 308. 339. 361. 522.523.545
Or. XLV, In Pascha, XXVI 412
Epistulae (Budé, t. I ; Gallay)
I. II 57
IV 57.60.61
V 57.61
VI 57.60.61.522
VII 63
XI 32.44.56.61. 62.63.75.83
CXV 61
CXXVII 77
CLXVII 77
CXCIII 66
CXCVII 32.58.66-68
CCXXX 77
Ps. GNys., Epist. I 275
Poemata theologica, moralia :
In laudem virginitatis
vers 13 69
20 262
124 421
149-150 226
Praecepta ad virgines
vers 245 72

De humana natura, vers 70 70
Poemata historica, de seipso; *De vita sua* (trad. Gallay, *Poèmes et Lettres*, Lyon 1941)
vers 164 38
351 61
512-513 74
Poemata historica, quae spectant ad alios : *Ad Hellenium*
vers 260 72
Épigrammes (Budé ; *Anthologie grecque, I : Anthologie palatine*, t. VI. Livre VIII, Waltz) 68
XXXVIII 69
CXLVIII 69
CLIV 72
CLXI 36.68.72
CLXIV 68
Épigrammes (*PG* 38)
XV et XVI 69.539

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
In Origenem (Koetschau)
XI 406
XIII 41

HÉCATO (apud Stobaeum) 104

HERMAS
Le Pasteur (*SC* 53 ; Joly) 533

HERMÈS TRISMÉGISTE
Corpus Hermeticum (Budé ; Nock-Festugière)
IV, 11 370
VI, 2 263
VII, 1 550
XII, 4 553

HÉSYCHIUS LEX.
Lexicon (Katte) 290

HILAIRE DE POITIERS
Tractatus super Psalmos (*CSEL* 22 ; Zingerle)
In Ps. CXVIII 404
In Ps. CXIX 315

HIMÉRIOS
Orationes (Didot ; Dübner)
I, 19 90.282
X, 5 283
XXIII 277

HIPPOCRATE 527
cité par Galien 381
Ancienne médecine, X (Festugière) 520
Aphorismes, I, 3 (Littré) 512

HIPPOLYTE
Contre les hérésies, V (Nautin) 482
Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse (*PO* 27 ; Brière-Mariès-Mercier) 443
Cf. Ps. Chrysostome, *Homélies Pascales*, I

HOMÈRE
Iliade (Budé ; Mazon)
Chant III, 108-110 529
330-337 43.473
Chant VI, 469-470 474

HORACE
De arte poetica, 343 (Budé ; Villeneuve) 509

HORAPOLLO
Hieroglyphica (Leemans, Amsterdam 1835), I, 57 389

INSCRIPTIONS
Inscr. gr. et lat. de la Syrie (Jalabert-Mouterde) 70
Inscr. lat. chrét. (Diehl) 388
Sylloge inscr. graec. (Dittenberger) 438

ISIDORE DE PÉLUSE
Epistulae, lib. III, n° 75 556

ISIDORE DE SÉVILLE
Etymologiae, XII, 7, 61 389

IŠO 'DAD DE MERV
Com. in Exodum, XVII, 12 (*CSCO* 176. 179 ; Van den Eynde) 489

JAMBLIQUE
De mysteriis, V, 15 (Parthey, Berlin 1857) 307
De vita Pythag. II, 10 (Nauck, Leipzig 1884) 551

JEAN CHRYSOSTOME
Les cohabitations suspectes (Budé ; Dumortier) 23.539
Comment observer la virginité (Budé ; Dumortier) 23
De virginitate 23.217
XIV 561
XL 96
XLI 477
Ad Theodorum lapsum 538
De incompr. Dei (*SC* 28 ; Cavallera-Daniélou-Flacelière) 369
In Matth. hom. XXVI, 5 559

PS.-CHRYSOSTOME
Ascetam facetiis uti non debere 533
Sermo hort. ad lapsas virgines 538
Homélies pascales
I, *Une homélie inspirée du traité de la Paque d'Hippolyte* (*SC* 27, Nautin), L 549
III, *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an* 387 (*SC* 48 ; Floëri-Nautin) 336.419.434

JEAN CLIMAQUE
Scala paradisi
Gradus I 533
XXI 346
XXVI 482

JEAN DAMASCÈNE (?)
Sacra parallela, N 226.529

JEAN L'ATHONITE 225

JEAN LE JEÛNEUR
De poenitentia 488

JÉRÔME
Liber interpr. hebr. nom. (*CC* 72 ; De Lagarde) 315
Commentarioli in Ps. (*CC* 72 ; Morin) CXXIII, 6 326
Tractatus LIX in Psalmos (*CC* 78 ; Morin) : *De ps.* CXVIII 315
Versio homil. Origenis in Ezech., praef. 129
Advers. Jovinianum, I, 43-44 294
47 95
Liber contra Joan. Hieros., VII 418
Apologia adv. libros Rufini, I, 28 442
Epistulae (*CSEL* 54-55 ; Hilberg ; Budé, Labourt)
XXII 487.519.538.539
LI 418

LII 559
LVIII 340
LXVI 449
CVIII 292.503

JOSÈPHE

Antiq. Jud. (Teubner; Naber)
III, 2, 4 489
V, 8, 6 500

JULES CASSIEN

(apud Clem. Alex.) 418

JULIEN EMPEREUR

Epistulae (Budé ; Bidez-Cumont) LXI 63

JUSTIN L'APOLOGISTE

Dialogue avec Tryphon, LXXXII, 3 544

LÉONCE DE JÉRUSALEM

Contra Monophysitas 226
Lexica Segueriana 227.526

LIBANIOS (Teubner ; Foerster)
Descript., XXIV 92
Or. pro templis 536
Or. LVIII 48
Epistula MCCXXII 48

LUCIEN DE SAMOSATE
(Teubner ; Jacobitz)
De luctu, XI-XXIV 90
XII 286
Piscator, XXXVI 43

MACAIRE 541

Magna epistula (Jaeger) 539.541
Homilia XXVI, 13 494

MARC AURÈLE

Pensées (Budé ; Trannoy)
I, 17, 6 415
VIII, 5 318

MARIUS VICTORINUS

Traités théologiques sur la Trinité (*SC* 68-69 ; Henry-Hadot) : *Adversus Arium*, I, 51, 28-43 262

MAXIME LE CONFESSEUR

Centuries sur la charité (*SC* 9 ; Pegon) 475
Epist., IV 471

PS.-MAXIME

Loci communes
Sermo XII 483
XLI 226.529

MÉNANDRE DE LAODICÉE

(*Rhetores graeci* ; Teubner, éd. Spengel) 89.276

MÉTHODE D'OLYMPE

Banquet (*GCS* 27 ; Bonwetsch et *SC* 95 ; Musurillo-Debidour) 23
I, 1, 26 477
II, 7, 35 313.442
III, 8, 45 133
53 133.332
IV, 4, 12 309
34 506
V, 6, 24 559
VI, 1, 22 372
5, 7 269
VII, 4, 15 492
VIII, 1, 12 270
4, 5 387
16, 17 372
91 415
IX, 4, 4 134
10 133.413
11 133
39 258

X, 2, 49. 51 424
Épilogue, 61 480
74 550
De resurrectione (*GCS* 27 ; Bonwetsch)
I, 29 418
I, 35 406
II, 25 549

MUSONIUS

Reliquiae, XIV (Teubner ; Hense) 95

NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE 572

NICÉPHORE

Hist. eccl., XI, 19 75

NICÉTAS D'HÉRACLÉE (?)

Catena in Job (Junius) 499
Catena in Lucam (Cordier) 227
Scholia ad opera GNaz. 75.563

NICÉTAS DE REMESIANA (?)

De lapsu Suzannae (Cazzaniga) 538

NIL D'ANCYRE

Epistulae, IV, 56 226.508

NUMÉNIUS D'APAMÉE

(apud Eusebium Caes.) 542

OPPIEN D'APAMÉE

Cynegetica, I, 338 (Boudreaux, Paris 1908) 292

ORIGÈNE

Contra Celsum (*GCS* 2 ; Koetschau)
I, 35 130.267
IV, 50 383
De principiis (*GCS* 22 ; Koetschau)
I, 8, 4 333
Homélies sur la Genèse (*GCS* 29 ; Baehrens et *SC* 7, Doutreleau-H. de Lubac)
VI, 3 131.431
X, 4 130
XI, 1 131.339
XIII, 4 130.407.412
Homélies sur l'Exode (*SC* 16 ; Fortier-H. de Lubac, et *GCS* 29 ; Baehrens)
IV, 6 483
V, 3 309
VI, 1 488
VI, 4 129.481
VII, 1 549
Homélies sur les Nombres (*SC* 29 ; Méhat, et *GCS* 30 ; Baehrens)
II, 1 541
XXVII, 9 309
Hom. in Levit. (*GCS* 29 ; Baehrens)
VI, 2 418
XII, 5 130
Com. in Canticum (*GCS* 33 ; Baehrens)
I, 46 129.315
Hom. in Isaiam (*GCS* 33 ; Baehrens)
VI, 6 129.481
Hom. in Ezech. (*GCS* 33 ; Baehrens)
I, 11 479
Com. in Matth. (*GCS* 40 ; Klostermann)
X, 11 405
X, 12 129.479.481
Fragm. in Matth. (*GCS* 41, 1 ; Benz-Klostermann)
fragm. 281 131.268.440
Com. in Joan. (*GCS* 10 ; Preuschen)

II, 7 (4) 319
XIII, 13, 81 309
XIX, 12 (3) 412
XXXII, 27 (17) 258
Fragm. in Ephesios (apud Hieronymum) 442
De oratione (*GCS* 3 ; Koetschau)
XXIII, 2 417
Philocalia (Robinson) 61. 128.247

PALLADE
De vita Chrysostomi (Coleman-Norton), V 532
Histoire Lausiaque (Butler, *The Lausiac History*, Cambridge 1904 et Lucot Paris 1912)
LXIX 538
Lettre à Lausus 532.535

PANAETIUS DE RHODES
(apud Aul. Gellium) 104

PHILON D'ALEXANDRIE (éd. Arnaldez-Mondésert-Pouilloux et éd. Cohn-Wendland, Berlin 1896-1915)
Abr. (*De Abrahamo*)
32 399
86 533
155 347
171 309
184 453
236 115
250 500
263-267 105
Aet. (*De aeternitate mundi*)
116 516
Agric. (t. 9 : *De agricultura*, éd. Pouilloux)
80. 81 114.486
95 425
101 533
Cher. (t. 3 : *De cherubim*, éd. Gorez)
5. 7 449
42. 43. 48 112.113
70 336
76 524
83 105
108-110 105
Confus. (t. 13 : *De confusione linguarum*, éd. Kahn)
180 403
Congr. (*De congressu eruditionis causa*)
72 500
80 319
Contempl. (t. 29 : *De vita contemplativa*, éd. Daumas-Miquel)
2 106.111
12 112
13. 18 110
19 115
36 415
45 507
64 106
67 111
68 110.112.113
72. 77 111
83-88 113
87 114.486
90 106.114.115
Decal. (t. 23 : *De decalogo*, éd. Nikiprowetzky)
50 471
60 115
105 406
Deter. (t. 5 : *Quod deterius potiori insidiari soleat*, éd. Feuer)
18 533
46 109
Deus (t. 8 : *Quod Deus sti immutabilis*, éd. Mosès)
67 528
129 551
159-165 110
160 106
163-164 353.354
164 352
Ebr. (t. 11 : *De ebrietate*, éd. Gorez)
33 415
82 482
92 449
94 481
Fug. (*De fuga et inventione*)
121 323
141 375
Gig. (t. 7 : *De gigantibus*, éd. Mosès)
25 543
29 106
64 110
Her. (*Quis rerum divinarum heres sit*)
82 115.331
103 106
Ios. (t. 21 : *De Iosepho*, éd. Laporte)
130-133 105
Legat. (*Legatio ad Caium*)
34 537
105 535
Leg. (t. 2 : *Legum allegoriae*, éd. Mondésert)
Lib. I, 31 108
59 449.549
63-65 449
82 374.481
Lib. II, 4 400
5 332
8 469
57 504
74 505
Lib. III, 80 551
111 336
146 481
156 524
180-181 113
204 481
234 347
Migr. (t. 14 : *De migratione Abrahami*, éd. Cazeaux et *SC* 47, éd. Cadiou)
77 114.323
83 313
90 296
132 504
146 110
147 352
209 477
Mos. (*De vita Mosis*)
Lib. I, 4 453
78 313
29 115.331
162 483
259 490
295 506
Lib. II, 7 449
138 533
Mutat. (t. 18 : *De mutatione nominum*, éd. Arnaldez)
7-8 106
15 375
81 482
174 337
Opif. (t. 1 : *De opificio mundi*, éd. Arnaldez)
8 106
9 524
63 551
69 406
72 281
77 334
105 357
134 107.401
156 425
Plant. (t. 10 : *De plantatione*, éd. Pouilloux)

134 481
Poster. (De posteritate Caini)
15 369
61 334
102 533
126 505
155 319
Praem. (t. 27 : *De praemiis et poenis*, éd. Beckaert)
18 363
40 106
44 482
45 107
81 472
116 551
Prob. (Quod omnis probus liber sit)
68 523
Quaest. Gen. (*Quaestiones in Genesim*, by R. Marcus, Londres 1953, Loeb Clas. Libr.)
I, 41 424
53 418
IV, 196 109.358
Sacrif. (De sacrificiis Abelis et Caini)
5 442
13 549
127 347
130 481
Sobr. (t. 12 : *De sobrietate*, éd. Gorez)
67 453
Somn. (t. 19 : *De somniis*, éd. Savinel)
Lib. I, 37 481
67 369
150 551
161 399
171 482
184 106
247 323
Lib. II, 161 533
170 309
173 482
213 334
221-223 378
225 550
267 336
Spec. (De specialibus legibus)
Lib. I, 69 248
174 507
Lib. II, 16 537
147 114
202 471
Lib. III, 83 406
207 406
Lib. IV, 100 507
146 353
147 354
155 533
201 551
Virt. (t. 26 : *De virtutibus*, éd. Arnaldez-Delobre-Servel-Verilhac)
1-50 471
14 474
90 535
141 537
204 281
Indices ad Philonis opera (Leisegang, Berlin 1926) 290.303.307.334.341. 369.372.376.441
Additions aux *indices* de Leisegang 309.323.334. 453.533.535

PHILOSTRATE
Vita Apol., VI, 11 (Loeb Clas. Libr.; Conybeare) 86.307

PHOTIUS
Bibliothèque (Budé ; Henry), cod. LII 540
Physiologus (Sbordone, Rome 1936)
I, 35 389
Physiologus copte (éd. Arn. van Lantschoot) 335

PINDARE (?) (Budé ; t. IV ; éd. A. Puech)
Fragment 22 286

PLATON (coll. Budé)
Alcibiade (Croiset)
128d 422
129e 381
Banquet (Robin)
207d 421
209e 309
210a 101.395
210c 101.395
211a 101.395
211c 101.117.382.395
211e 376
212a 346
218e 375
Cratyle (Méridier)
411e 474
Ion (Méridier)
534b 100.483
Lettres (Souilhé)
VII, 341 cd 372
Lois (II et IV : E. des Places-Diès-Gernet ; X : Diès)
II, 666a 516.518
666e 516
IV, 708d 516
X, 899d 99.334
Phédon (Robin)
65c 296
67c 98.101.346.551
70a 101
78d 99.396
82e 121.446
83a 101
83d 100.334

85d 549
95c 100.406
99e 302
Phèdre (Robin)
229e 99
245c 100.347
246a 270.516
246b 101
246c 100.307.387
247b 100.387
247c 99.378.553
248a 121.324
248c 483
248e 387
249a 483
249d 100.122.270.306. 387
250b 269
250c 309
253b-254 101
253c-254e 98
258e 385
Politique (Diès)
272e 553
280d. 281b. 333
304d.e 333
Protagoras (Croiset)
329a.335c.336c.361a 261
République (Chambry)
Lib. II, 369 495
375a 471
379ab 403
Lib. IV, 440b 524
441a 469
445c 100.309
Lib. VI, 485d 504
496e 551
498b 521
501c 331
508b 99
508c 98
509a 375
509b 373
Lib. VII, 514a 98

533d 100.122
302.409
Lib. IX, 586a 101.319
589a 122.557
589b 469
Lib. X, 604a 296
604c 524
605d 261
609a 407
613b 411
Sophiste (Diès)
222e 100
254a 100.302
Théétète (Diès)
156e 429
176b 98.100.331.411
Timée (Rivaud)
32b 514
36d 468
69a 331
69d 100.506
70e 468
90a 99.334
90c 331.346
91a 468
91e 335
Lexique de Platon (E. des Places) 567

PS.-PLATON

Définitions (Souilhé)
411e 474

PLOTIN

Ennéades (Budé ; E. Bréhier ou éd. P. Henry-H.R. Schwyzer, Paris 1951-1959)
Enn. I, 2, 3, 12 331
Enn. I, 6, 1, 20 117.382
2, 22 117.378
3, 8 117.383
4, 6 116.371
4, 13 116.372
5, 44 117.408
5, 45 117.408
411
5, 47 117.409
5, 57 117.409
7, 12 117
7, 16 372
7, 17 116
7, 18 117
7, 32 379
8, 2 116.375
9, 18 117
9, 25 303
9, 26 116.371
397
9, 29 117.394
9, 33 406
9, 37 116.373
9, 41 116.373
Enn. I, 8, 14, 20 387
Enn. II, 9, 18, 35 415
Enn. IV, 3, 7, 17 307
Enn. IV, 4, 5, 10 309
Enn. IV, 7, 10, 47 407
Enn. IV, 8, 2, 21 307
Enn. IV, 23, 21, 6 553
Enn. V, 8, 7, 34 307
10, 26 391
Enn. VI, 2, 8, 6 415
Enn. VI, 3, 4, 3 382
Enn. VI, 4, 7, 40 415
Enn. VI, 5, 12, 10 415
Enn. VI, 6, 7, 15 372
Enn. VI, 7, 22, 15 387
Enn. VI, 9, 3, 3 117.379
3, 6 117.379
4, 21 117.392
8-9 269
9, 24 387
9, 25 117
9, 33 117
9, 45 117
11, 23 117.375
11, 32 117.394

PLUTARQUE

Moralia (Teubner ; Bernardakis)
De E apud Delphos (trad. Flacelière, Lyon 1941), XIX 396
De exsilio, VIII 368
Quaest. conviv., IV, 53 335
Martyrium Polycarpi (*SC* 10 ter ; Camelot), XIX, 2 553

PS.-PROCOPE

Catena in Prov. 275

PROCOPE DE GAZA (?)

Com. in Exodum 488

QUODVULTDEUS

Liber promissionum (*SC* 101 ; Braun), I, XXI. 28 359

RUFIN D'AQUILÉE

Trad. du *Petit Asceticon* de Basile (*PL* 103, 487-554) 79
Hist. eccles., II, 9 (*GCS* 9, 2 ; Mommsen) 54
Trad. de la lettre XLVI de Basile de Césarée 24.538

RUPERT DE DEUTZ

De Trinitate : In Exodum, II, 38 489

SEDULIUS

Paschale carmen, II, 171 (*CSEL* 10 ; Huemer) 389

SÉNÈQUE

Questions naturelles (Budé ; Oltramare), I, 15, 1 390

SÉRAPION DE THMUIS

Contra Manichaeos (éd. Casey, 1931), XXXII, 27 417

SOCRATE

Hist. Eccles.
I, 11 73
II, 43 74
III, 25 142
IV, 26 65
Souda (Suidas ; éd. Adler) 35.36.44.500

SOZOMÈNE

Hist. Eccles. (*GCS* 50 ; Bidez-Hansen), III, 14, 31 57

STOBÉE (Wachsmuth-Hense, Berlin 1884-1912)
Anth., IV, 22 95
Eclog., II, VII 5b 104
Stoicorum Veterum fragmenta (Joan. von Arnim, Leipzig 1903) 104.316.329.448.514
Indices (Adler ; Leipzig 1924) 271.278.307.308.350.369.399.441.524

SYMÉON DE MÉSOPOTAMIE

(*TU* 55 ; Dörries) 540

SYNÉSIOS DE CYRÈNE

Epistulae (*PG* 66)
LVII 551
CV 74
Hymni (éd. Terzaghi, Rome 1939)
VIII, 29-30 75

TERTULLIEN

De anima (*CC* 2 ; Waszink), XVII 399
Traité du baptême (*SC* 35 ; Refoulé), VIII, 3 388

THÉMISTIOS
Orationes (Dindorf, Leipzig 1832)
VI 458
XXIX 315

THÉODORET DE CYR
Com. in Malach., II, 15 501
Epist. CXLVI 501
Haeret. fab. comp.,
IV, 11 351.536
V, 25 501
Hist. eccles. (*GCS* 44 ; Parmentier-Scheidweiler)
I, 4, 54 487
I, 5, 2 39
IV, 11, 1 351.536
IV, 30 44.58
V, 7, 1 39
V, 40 532
Hist. religiosa
XIII 532
XXIX 503
Or. de divina caritate 501
Quaest. in Genesim
I, 53 418
Thérapeutique (*SC* 57 ; Canivet) 529
V, 56-57 503
VIII, 5 398
45 551
70 398
XI, 6 279
XII, 74 421

Théodosien (Code)
(Mommsen) 63

THÉODOTE
Cf. Clément d'Alex.

THÉOPHILE D'ALEXANDRIE
In mysticam cenam 526

THÉOPHILE D'ANTIOCHE
Ad Autolycum (*SC* 20 ; Bardy-Sender)
I, 14 322

THOMAS D'AQUIN
Sum. theol, Ia IIae, q. 65, art. 1 449

VITAE PATRUM
Verba Seniorum, X 542

ZÉNON 315.338

III. INDEX DU VOCABULAIRE
(Traité et commentaire)

On trouvera mentionnés dans cet index près de 3150 mots grecs. Deux fois déjà la collection *Sources Chrétiennes* a publié, en appendice à l'un de ses volumes, le relevé exhaustif, ou presque, du matériel linguistique d'un ouvrage : cf. la concordance verbale de la *Règle du Maître* (*SC* 107 : J.-M. Clément, J. Neufville et D. Demeslay), l'index complet[1] de la *Lettre d'Aristée à Philocrate* (*SC* 89 : A. Pelletier).

Attelé depuis de nombreuses années à la préparation d'un *lexique* du vocabulaire de Grégoire de Nysse[2] (lexique basé sur l'édition en cours de publication, dirigée successivement par W. Jaeger, puis H. Langerbeck[3]), nous livrons

1. Pour certains mots toutefois, marqués d'un astérisque, le relevé n'est pas exhaustif.

2. Cf. notre communication à l'Association des Études grecques (Paris) : « Projet de lexique du vocabulaire de Grégoire de Nysse » dans *REG*, t. LXXV (1962), p. XIX-XXI.

3. Le professeur Langerbeck nous ayant dénié le droit de publier un lexique basé sur son édition, et ayant refusé une formule d'association entre les deux parties *(dans l'égalité)*, qui eût été patronnée conjointement par les Académies allemandes et le CNRS français de qui relevait notre propre entreprise, nous avons préféré renoncer à notre projet, malgré le matériel (13.000 mots différents) accumulé de longue date. Sans nous attarder à des regrets stériles, nous avons repris le même travail sur les *Sermons* et *Lettres* de Grégoire de Nazianze. Le CNRS patronne cette nouvelle entreprise. La phase d'« indexation » est assez avancée pour que la réalisation de ce nouveau projet puisse être promise au public. Nous nous en tiendrons aux principes formulés dans notre communication à l'« Association des Études grecques » : *lexique* (c'est-à-dire un dictionnaire et non point seulement un index), *exhaustif*, signalant *tous les mots*, avec mention de *toutes les attestations* de chacun de

ici, sous forme d'*index*, avec référence au texte et aux articulations de notre propre édition (chapitre, paragraphe et ligne[1]) l'inventaire *quasi exhaustif* des mots du traité. Nous n'avons fait d'exception que pour les « mots outils » (articles, pronoms, prépositions, conjonctions, particules) et pour les deux verbes εἰμί et γίγνομαι ; mais de chacun des mots cités, nous mentionnons *toutes les attestations* relevées en ce *De Virginitate*.

Nous y avons ajouté les *mots des passages imprimés en petits caractères* (« seconde édition ») et la plupart de ceux rejetés dans l'*apparat critique*[2]. Cette innovation permettra un jour (si d'autres éditeurs suivent notre exemple) de juger plus sûrement du choix ou de l'élimination de certaines leçons, quand on pourra tabler sur un grand nombre de cas ; elle fournira surtout des renseignements précieux sur l'évolution de la langue byzantine, le vocabulaire des copistes, l'apparition de certaines formes. Cette innovation comporte toutefois certains dangers contre

ces mots. « S'il ne s'agissait que de cerner le sens d'un vocable — disions-nous —, quelques attestations pourraient suffire, mais quiconque veut étudier scientifiquement l'histoire d'un thème, d'une institution, doit viser à une enquête la plus large possible, sinon il court risque d'accréditer des hypothèses bien fragiles par quelques exemples, choisis arbitrairement entre cent autres, selon les besoins de la dialectique » (art. cité, p. XXI). Très sincèrement, nous souhaitons bon et prompt succès au *Lexique de Grégoire de Nysse*. Nous n'éprouverions des regrets que si les éditeurs, contraints par des difficultés matérielles (le catalogue de Brill, après avoir annoncé pendant des années un volume de tables, s'est mis récemment à en promettre deux, mais deux seulement), si les éditeurs allemands devaient se rabattre sur cette formule : sélection de mots, avec pour chaque notice, une sélection d'exemples. Souhaitons que le plus tôt possible, sans vaines concurrences, philosophes, théologiens, historiens, disposent de nombreux lexiques des œuvres des Pères grecs.

1. Pour les chap. 1, 5, 8, 19 la référence ne comporte que deux éléments, puisqu'il n'y a pas de division en paragraphes.

2. Nous avons éliminé naturellement des formes aberrantes, imputables à l'inattention ou à l'ignorance des copistes (codex Ω par exemple).

lesquels on doit prémunir l'usager non initié : le danger surtout de mettre au compte de Grégoire de Nysse, quand on file l'étude d'un thème ou qu'on étudie sa pensée, tous ces mots suspects et chacune de leurs attestations. Celles-ci, plus que douteuses dans le cas du manuscrit Ω par exemple, sont rejetées comme en une sorte d'« enfer » à la fin des notices. Le sigle ′, en exposant, renvoie à l'apparat critique ou au texte de la « seconde édition » (petits caractères). Le sigle doublé ″ désigne des variantes de la « première édition », différentes du texte de la « seconde édition ». Enfin le sigle ‴ (extrêmement rare) signale une variante à l'intérieur du texte de la « seconde édition ».

Autre innovation : figurent dans cet index (en fin des notices, avec renvoi aux pages du volume), *les mots principaux commentés dans l'introduction et les notes*, ainsi que ceux de certaines *citations* alléguées dans ces notes.

L'*astérisque* indique — au moins pour les lettres α à π — que le mot ne figure pas dans les quatre premiers fascicules du *Patristic Greek Lexicon* de Lampe : on en compte ici 700 environ. Cette mention n'implique aucune critique contre un dictionnaire très précieux, qui ne prétend pas donner le vocabulaire *complet* des Pères grecs. La présence de l'astérisque, ou son absence, permet d'emblée de combler certaines lacunes du *PGL* ou d'orienter vers ses notices si riches.

Le *tiret*, figurant en marge, à gauche du mot grec, indique enfin que le mot est absent du *Greek English Lexicon* de Liddell-Scott[1] : on en trouve ici une quarantaine.

1. Nous avons signalé, dans le chapitre II de l'Introduction (p. 86), une dizaine de mots dont nous ne connaissons pas d'exemple avant Grégoire de Nysse. Ajoutons à cette liste les mots suivants : ἀπρόσκολλος (18, 5, 40), καταμωλωπίζω (7, 3, 1), παρεξέτασις (3, 1, 29), περιτραχύνω (15, 2, 10). La publication des derniers fascicules de Lampe nous dira s'il faut encore compter dans ce nombre les mots suivants : προσασχολέω (6, 1, 43), προσεγγισμός (21, 1, 5), προσεθι-

Diverses abréviations : cap. (capitulum), p. (pagina), Pr. (prooemium : p. 246-253), T. (titulum).

A. INDEX DES NOMS PROPRES

'Ααρών **19** T ; 20.
'Αδάμ **14**, 1, 25.
Αἰγύπτιος **4**, 6, 9 **18**, 5, 26.33.
Αἴγυπτος **4**, 6, 10 — p. 322.

Γαλάται **19**, 35.

Δαβίδ **10**, 2, 3 **11**, 4, 9 — p. 374.
Δανιήλ **23**, 7, 48.

'Εβραῖος **4**, 4, 21 **20**, 2, 11 — p. 494.
"Ελλην **20**, 2, 11
'Ερυθρά (θάλασσα) **4**, 6, 11 — p. 324.

'Ηλίας **6** T ; 1, 1.2.21 — p. 339.
'Ησαΐας **18**, 5, 38 **19**, 30. 44.

Θεοσέβεια p. 66-76.

'Ιερουσαλήμ **19**, 37.
'Ιησοῦς **2**, 2, 12 **23**, 7, 68.
'Ιλλυρικόν **19**, 37.
'Ισαάκ **7**, 2, 7.
'Ισραήλ **18**, 5, 28.32 — p. 482.
'Ιωάννης (J.-B.) **6** T ; 1, 24 — p. 339.

Κορίνθιοι **19**, 35.

Μαρία (B. M. V.) **2**, 2, 18 **14**, 1, 24 **19**, 7.
Μαριάμ (prophetissa) **19** T ; 2.5.12.16 — p. 486.
Μωσῆς **18**, 5, 31 **23**, 7, 37'.59'.
Μωϋσῆς **18**, 5, 31 **23** 7, 37.59 — p. 483.558.

Νικόδημος **13**, 2, 9.

Παῦλος **13**, 1, 33 **20**, 4, 23 **23**, 7, 24.

'Ρεβέκκα **7**, 3, 10.

Σιών p. 309.
Σόδομα **4**, 6, 5.7.
Σολομών **20**, 4, 28.

Χριστός **2**, 2, 12.19.23 **3**, 8, 25 **11**, 4, 42 **13**, 1, 1.8 **19**, 38 **20**, 4, 39 **23**, 5, 8 ; 7, 5.40.63.68.

"Ωρος p. 489

σμός (5, 27 ; 9, 1, 4), προοφοιτητέον (23, 2, 1), συγκυματόω (15, 2, 6), συνανακαλύπτω (12, 3, 31), συνονομάζω (1, 5).

B. INDEX DES MOTS GRECS

ἀδούλητος **3**, 6, 8 **21**, 2, 8.
*ἀδουλία **23**, 2, 10 — p. 531.
*ἄδροχος **18**, 5, 32 — p. 483.
*ἀδρόχως **18**, 5, 32'.
ἄδυσσος **10**, 1, 30.31.
ἀγαθός Pr. 1, 27 ; 2, 17 **1**, 3 **2**, 2, 5 **3**, 1, 23 ; 5, 9 **3**, 10, 6 **4**, 1, 36 ; 4, 54 ; 5, 6 **6**, 1, 10 ; 2, 14 **8**, 31.33 **10**, 1, 24. 35 *(bis)* ; 2, 35 **11**, 2, 9.15 ; 6, 10 **12**, 2, 38 ; 3, 8.43 **13**, 1, 26 **14**, 4, 5.23 **16**, 1, 30 ; 2, 9 **17** T ; 2, 3 **18**, 1, 5 ; 3, 3 **19**, 29 **23**, 3, 4.6 ; 5, 3 ; 6, 2 ; 6, 25 ; 7, 4. 9.57 — **3**, 6, 3' **11**, 6, 3' **18** T' **23**, 1, 12' ; 6, 16' — p. 372 (πρῶτον ἀγ.).
ἀγαμία Pr. 2, 13 **23**, 4, 7 — p. 250.
*ἄγαμος **3** T **9**, 2, 18 **19**, 18 **20**, 3, 13.
ἀγανάκτησις **3**, 5, 20.
ἀγαπάω **3**, 3, 24 **9**, 2, 14 *(bis)* **15**, 1, 16 **18**, 1, 26 ; 3, 30.
ἀγάπη **3**, 2, 14 **9**, 2, 16 **23**, 3, 26 — p. 312.
*ἀγγεῖον **18**, 5, 15 — **11**, 6, 4' — p. 129.479.
*ἀγγελία **3**, 6, 33.
ἀγγελικός **14**, 4, 16 **23**, 7, 47 — p. 132.442.
ἄγγελος **3**, 6, 30.
*ἄγγος p. 479.
ἁγιασμός **14**, 3, 18 **17**, 2, 7.
ἅγιος Pr. 2, 14 **1**, 15.18.23 **2**, 1, 9 **6**, 1, 42 **12**, 1, 5 **14**, 4, 18 **19**, 30.40 **23**, 6, 11 ; 7, 24 — **23**, 6, 22' — p. 171.545.
*ἀγκύλη **4**, 5, 17.18.
ἄγκυρα **23**, 6, 26 — p. 551.
*ἀγλαΐα **3**, 3, 35 ; 7, 3 — p. 283.
ἁγνεία **23**, 7, 65 — p. 561.
*ἁγνοέω Pr. 2, 29 **1**, 45 **3**, 2, 6 **4**, 3, 28 **7**, 1, 2 **11**, 4, 6 **12**, 1, 1 ; 3, 10 **13**, 1, 22 **20**, 3, 16 **23**, 2, 16.17.
ἄγνοια **5**, 29 **14**, 3, 4 **23**, 3, 5 — **17**, 2, 37'.
ἁγνός **16**, 2, 13 **23**, 7, 64 — p. 170.
ἁγνότης **20**, 4, 26.
ἀγνωσία **14**, 3, 4'.
ἄγος p. 170.
ἄγραφος p. 60.79.
*ἀγχίνοια **17**, 2, 37.
ἄγω **2**, 3, 10 **3**, 2, 2 ; 9, 10.17 **4**, 3, 37 **10**, 1, 4.25 ; 2, 23 **11**, 3, 2 **18**, 1, 21 **19**, 36 **22**, 3, 16.
ἀγωγή **12**, 1, 2.
ἀγών **8**, 29.
ἀδελφή **14**, 3, 21 **19** T.
ἀδελφός **3**, 10, 20 **9**, 1, 16 **14**, 3, 21 **19**, 20.22.
ἀδελφότης **23**, 4, 9 — p. 539.
ἀδηλία **3**, 3, 10.
*ἄδηλος **3**, 10, 11'.
ἀδιάκριτος **20**, 2, 16.
ἀδιάχυτος **6**, 2, 16.
ἀδικία **18**, 3, 31.
ἀδολεσχία **18**, 2, 19.

*ἀδρανής **6**, 2, 6.
*ἀδυνατέω **12**, 2, 30 — **23**, 6, 20′.
ἀδύνατος **20** T **21**, 1, 2.
ἄδυτον p. 427.
ᾄδω **10**, 2, 11.
ἀεί Pr. 2, 26 **2**, 2, 3 **3**, 3, 11 ; 4, 3.17 ; 8, 19.20. 22 **4**, 1, 26 ; 3, 41 ; 5, 19 ; 7, 3.7.11 **6**, 2, 12 **8**, 21 **11**, 5, 17 **12**, 3, 10 **14**, 1, 22 — **21**, 3, 9′.
ἀειδής **10**, 2, 26 — p. 378.
ἀεικίνητος **6**, 2, 27 — p. 100.176.347.
*ἀειφανής **23**, 6, 9′ — p. 235. 546.
ἀεργός **23**, 3, 16.
*ἀηδής **3**, 5, 7 **4**, 4, 50.
*ἀηδία **3**, 9, 18.
ἀήρ **11**, 4, 20.22.26 ; 6, 4 — p. 390.
ἀθάνατος **13**, 2, 13 ; 3, 18.
ἀθέατος **13**, 1, 34.
ἄθεος **7**, 2, 5 — p. 354.
ἀθετέω **7**, 1, 1 **8**, 5.
*ἄθλιος **3**, 7, 6.
*ἀθλιότης **3**, 10, 29.
ἀθροίζω **6**, 2, 9.15 — p. 191.345.
ἀθρόος **6**, 2, 10 **11**, 4, 20 — p. 390.
ἀθρόως **3**, 4, 11 ; 5, 13 ; 7, 9 **14**, 3, 6 — p. 94. 284.292.
*ἀθυμία **3**, 9, 24 — **18**, 3, 26′.
*ἀθῷος **23**, 5, 15.
*αἴγειος, **6**, 1, 35 — p. 343.
*αἰδώς **3**, 7, 4.
αἰθέριος **11**, 4, 23.
*αἰθήρ **11**, 4, 25.27 — p. 390.
αἷμα **2**, 2, 7 **5**, 4 **8**, 25 **14**, 3, 14.
αἴνιγμα **6**, 1, 5 **11**, 4, 9 — **18**, 5, 12′.
αἰνίσσομαι Pr. 2, 22 **12**, 3, 23 **19**, 5.
*αἴξ **6**, 1, 35′.
αἵρεσις **3**, 1, 10 **11**, 2, 18 **20**, 3, 8.
αἱρετός **9**, 1, 6.
αἱρέω **12**, 2, 16 **23**, 2, 2 — **3**, 8, 16′ **23**, 6, 2′ — p. 524 (ὁ αἱρῶν λόγος).
αἴρω p. 178.
*αἰσθάνομαι **3**, 4, 15.
αἴσθησις **2**, 3, 15 **3**, 5, 12 ; 6, 17 **4**, 7, 8.27 **6**, 1, 8 **10**, 2, 19.28.29 **11**, 1, 2.20 ; 3, 9 ; 5, 13 **14**, 2, 15 **21**, 1, 12 **23**, 7, 57 — **21**, 2, 6′.
αἰσθητήριον **6**, 2, 13 **7**, 3, 12 **11**, 2, 7 **21**, 1, 10.16 — p. 383.
αἰσθητός **10**, 2, 15 — p. 98.
αἶσχος **12**, 2, 52.
*αἰσχρός **17**, 1, 2, **18**, 3, 29 (αἴσχιστος).
*αἰσχύνη **3**, 7, 5 **12**, 4, 18 **13**, 1, 14 **18**, 1, 12 ; 2, 12.
αἰτία **3**, 5, 19 **4**, 2, 15 ; 3, 3.8 ; 4, 20 **7**, 1, 17 **11**, 2, 5 **12** T.
αἴτιον **11**, 6, 3′ **18**, 5, 15′.
αἰών **4**, 3, 19.34 **14**, 4, 4 **23**, 7, 25.51.69 *(bis)*.
ἄκανθα **4**, 2, 14 **23**, 3, 16.
*ἀκαριαῖος **4**, 3, 20.
ἀκατάληπτος **10**, 1, 5 — p. 103.106.186.368.369.
ἀκενόδοξος p. 544.
ἀκέραιος **17**, 2, 38.

ἀκηλίδωτος p. 395.
ἀκήρατος **5**, 29 **12**, 2, 2.
*ἀκινδύνως **3**, 3, 20.
ἀκίνητος **2**, 3, 14 **11**, 3, 7 **15**, 2, 2 — **10**, 1, 16′.
*ἀκμάζω **3**, 5, 11.
*ἀκμή **4**, 7, 15 **7**, 3, 7.
*ἀκοή **3**, 6, 27 **6**, 1, 14 **10**, 1, 18 **20**, 2, 12.16 — **23**, 2, 5′.
ἀκοινώνητος **16**, 2, 2 — p. 453.537.
*ἀκολάκευτος p. 544.
*ἀκολασία **4**, 5, 10 — p. 355.
*ἀκόλαστος **16**, 1, 15.20.
*ἀκολουθέω **12**, 1, 12 **21**, 1, 16 — **23**, 7, 20′.
*ἀκολούθησις **4**, 6, 5 **23**, 7, 20 — p. 554.
ἀκολουθία T ante tabulam cap. **4**, 6, 1.31 **6**, 1, 6 **9**, 2, 3 **12**, 2, 46 ; 4, 13.16 **13**, 1, 21 ; 3, 7 **14**, 1, 17 **23**, 2, 6 ; 7, 28 — p. 103.174.340.
ἀκόλουθος **4**, 5, 19.31 **15**, 1, 2 — Pr. 1, 26′.
ἀκολούθως Pr. 1, 23.26 **4**, 6, 27 — Pr. 2, 17′
ἀκούω **3**, 3, 26.27 ; 8, 14 ; 10, 28 **12**, 3, 5 **13**, 1, 33 ; 2, 8 **16**, 2, 2 **17**, 2, 25 **18**, 5, 43 **20**, 2, 14 ; 4, 23 **21**, 1, 8.18 **22**, 1, 16 ; 2, 18 **23**, 6, 19 ; 7, 18.35.37 — **20**, 2, 13′.
ἄκρατος **17**, 2, 32.
ἀκρίβεια **2**, 2, 16 **3**, 3, 19 ; 8, 2 ; 10, 13 **6** T **17**, 1, 12 **22**, 1, 2 **23** T ; 1, 5.13 ; 2, 8 — **22**, 1, 12′ — p. 148.
ἀκριβής **15**, 2, 16 **18**, 4, 16.
*ἀκριβόω **23**, 5, 6.
ἀκριβῶς Pr. 2, 6 **3**, 1, 32 ; 10, 33 **11**, 2, 5.7 **21** T.
ἀκροάομαι **20**, 2, 13.15.
ἀκροατής Pr. 1, 14 **2**, 1, 22.
ἄκρος **15**, 2, 8 **17**, 2, 29 **19**, 9 **23**, 1, 12 ; 5, 5 — p. 523.
ἀκτίς **10**, 1, 15.18.32 **11**, 4, 32.38 **12**, 2, 28.35.
ἀκύμαντος **23**, 6, 24 — p. 550.
*ἀλγεινός **14**, 2, 16.
ἀλεξητήριος **23**, 2, 25.
ἀλήθεια **3**, 1, 36 ; 4, 15 ; 9, 16 **4** T ; 1, 8 ; 4, 41 ; 6, 13.15 **6**, 2, 18.29.37 **9**, 2, 25 **10**, 2, 14 **14**, 4, 6 **17**, 2, 7 **18**, 4, 14 ; 5, 27 **20**, 1, 6 — **18**, 5, 12′ — p. 175.349.
ἀληθής Pr. 2, 1 **3**, 10, 11 **4**, 1, 4 **13**, 3, 8 **15** T **18**, 4, 2 **20**, 1, 5.6 ; 4, 41 **22**, 2, 2 **23**, 5, 14 — Pr. 1, 23′.
ἀληθινός **10**, 1, 19 **11**, 4, 19.31.42.43 ; 6, 7 **15**, 1, 6 **18**, 5, 17 **20**, 4, 29.42 **23**, 7, 49 — **15** T′.
ἀληθῶς Pr. 1, 23 **1**, 23 **3**, 8, 21 **4**, 3, 29 ; 4, 23 **7**, 1, 19 **10** T **13**, 3, 18 **16**, 1, 7.28 ; 2, 15 **23**, 1, 20 ; 6, 8 ; 7, 32 — Pr. 2, 1′ **23**, 6, 7′ — p. 98.
ἄληπτος **10**, 1, 5′.
ἀλιευτικός **18**, 5, 12 — **18**, 5, 14′.
ἁλίσκομαι **17**, 1, 14.
*ἄλκαρ p. 421.

*ἀλλήλων **2**, 3, 9 **4**, 5, 21 **8**, 16 **9**, 1, 18 **15**, 2, 8.15 **20**, 2, 17 — **22**, 1, 13′,14′ — **22**, 1, 18″.
ἀλλόγλωσσος **23**, 2, 5.
ἀλλοίωσις **11**, 5, 3.20 — p. 393.396.
*ἀλλόκοτος **18**, 3, 35.
*ἄλλοτε **4**, 3, 35 — **23**, 5, 4′.
ἀλλότριος **3**, 1, 15 ; 4, 5 **4**, 4, 9 **10**, 2, 27 **12**, 2, 63 **16**, 2, 1.8 **23**, 3, 20 ; 7, 30 — **3**, 9, 12′ ; 10, 6′ — p. 157.
ἀλλοτριόω **2**, 2, 18 **7**, 1, 3 **9**, 2, 25.
*ἀλλοτρίως **21** T.
ἀλλοτρίωσις **21**, 1, 7 — **11**, 5, 3′ **23**, 6, 5′.
*ἄλλως **2**, 2, 16 **3**, 3, 18 **12**, 2, 65 **17**, 1, 3 ; 2, 15 **20**, 3, 16 **23**, 2, 8.
ἅλμη **18**, 5, 30.
ἀλογία p. 140.
ἄλογος **17**, 2, 9 **21**, 3, 5.7 — p. 140.
ἀλοητός **3**, 1, 5.
ἅλς **4**, 6, 8.
ἄλυπος **4**, 1, 24.
ἄλυσις **4**, 5, 15.17.18.24 — **4**, 5, 17′ — p. 320.507.
*ἅλων **3**, 1, 8.
ἅλως **3**, 1, 8′.
ἅμα **12**, 2, 69 **21**, 3, 4.
ἀμαθία **18**, 3, 26.
ἁμαρτάνω **4**, 2, 14 **6**, 1, 23 ; 2, 32 **12**, 2, 46 **23**, 6, 1.
ἁμάρτημα **18**, 3, 15.
ἁμαρτία Pr. 2, 2 **4**, 2, 14 **12**, 2, 52.58.59 ; 3, 44 ; 4, 11 **13**, 1, 10 ; 2, 2.4.12 **14**, 3, 14 ; 4, 7 **16**, 1, 1 **18**, 3, 7 ; 5, 5.8.39 **23**, 7, 14.16.19.
ἀμαυρόω **11**, 4, 47 — **23**, 6, 13′.
ἄμαχος **4**, 1, 24 — **9**, 1, 1′.
*ἀμβλύνω p. 358.
ἀμβλυωπέω **4**, 4, 24.
*ἀμβλυώττω **4**, 4, 24′.
*ἀμείνων **23**, 7, 13.
ἀμελέτητος **2**, 3, 19.
ἀμεταστρεπτί **4**, 4, 51.
— ἀμετεώριστος **6**, 1, 15 — p. 135.341.
ἀμέτοχος **13**, 1, 26 **17**, 2, 22 **23**, 7, 17.
ἀμέτρητος **18**, 3, 21.
ἀμετρία Pr. 2, 7.11 **4**, 5, 10 **17**, 2, 19 **21**, 2, 7 **22**, 1, 1.10.
ἄμετρος **7**, 2, 11 **17**, 2, 19 **22** T ; 2, 19.23
ἀμήν **23**, 7, 69.
*ἀμηχανέω **3**, 4, 4.
ἀμηχανία **10**, 2, 3.
ἀμήχανος **2**, 2, 2 **6**, 2, 29 **9**, 1, 1 **10**, 1, 28 ; 2, 5 **14**, 1, 24 **16**, 2, 7 **23**, 7, 2 — p. 116.362.375.
ἀμίαντος **2**, 2, 18 **16**, 1, 8 — p. 170.
ἀμιγής **6**, 1, 28 **13**, 1, 26 **17**, 2, 22.32 — p. 461.
ἄμικτος **16**, 2, 7 **23**, 3, 25 — p. 537.
ἀμνησίκακος p. 544.
ἀμνηστία **5**, 23.
ἀμνός **23**, 7, 34.
ἄμοιρος **11**, 4, 11 — p. 379.
ἀμόλυντος **14**, 4, 19.
*ἀμύνω **3**, 8, 10.
ἀμφιβάλλω **14**, 2, 1.
*ἀμφότερος **3**, 6, 10 ; 9, 25 ; 10, 10 **6**, 1, 10 **12**, 1, 8 **20**, 3, 9.12.

*ἄμφω **7**, 2, 6.
ἄμωμος **1**, 15.17.23 **23**, 7, 33 — p. 170.
ἀνα- p. 386.
ἀναβαίνω **4**, 7, 23.
ἀναβλέπω **5**, 6.17 — p. 178.
*ἀναβολή **3**, 9, 23.
*ἀναγγέλλω **11**, 3, 14.
ἀναγιγνώσκω **3**, 10, 26.
ἀναγκαῖος Pr. 2, 10 **6**, 1, 32 **7**, 2, 12 **20**, 2, 8 **21**, 1, 3 **22**, 2, 24.
*ἀναγκαίως Pr. 1, 4.18 ; 2, 13.17 **3**, 2, 16 **4**, 4, 12 ; 6, 28 **12**, 2, 34 **15**, 2, 18.
ἀνάγκη **3**, 8, 8 **4**, 1, 7 **4**, 5, 14 ; 6, 17 ; 8, 2 **5**, 25 **12**, 2, 14.30 **18**, 4, 12 **21**, 2, 8 **23**, 2, 14. 24.30.
*ἄναγνος **23**, 7, 36.
ἀναγνώστης p. 56.
ἀναγράφω **6**, 1, 40 **12**, 2, 3 **18**, 5, 43.
ἀνάγω **11**, 3, 9 — **2**, 3, 10′.
ἀναδείκνυμι Pr. 2, 28.
ἀναδέχομαι **4**, 6, 26.
*ἀναζητέω **11**, 2, 17 — **23**, 6, 18′.
*ἀναζήτησις **12**, 3, 14.
ἀνάθημα **18**, 3, 2 — p. 203.
ἀναθλίβω **6**, 2, 20.
*ἀναίσθητος **2**, 3, 12 — p. 271.355.
*ἀναισθήτως **10**, 1, 13.
ἀνακαινίζω **3**, 7, 18.
*ἀνακαινότης **23**, 7, 27′.
ἀνακαινόω **20**, 1, 5.
ἀνακαίνωσις **20**, 4, 8 **23**, 7, 26.
ἀνακαλέω **6**, 2, 15 — p. 191. 345.
ἀνακαλύπτω **20**, 4, 45 — **12**, 3, 31′ **13**, 3, 4′.
*ἀνακηρύττω **1**, 9′.
ἀνακίρναμαι **22**, 1, 14′.
ἀνάκλησις **3**, 5, 16.
ἀνακόλουθος p. 485.
ἀνακόπτω **22**, 2, 10.
ἀνάκρασις p. 426.
*ἀνακύπτω **13**, 3, 4.
ἀναλαμβάνω **3**, 10, 16 **6**, 2, 24 **9**, 2, 10.
ἀναλέγω **12**, 1, 9
ἀναλίσκω **4**, 1, 37.
ἀναλογία **20**, 3, 17.
ἀνάλυσις **13**, 1, 2.
ἀναλύω **3**, 8, 24 **13**, 1, 1.8 **14**, 3, 8 — p. 422.
ἀνάλωτος **17**, 2, 13.
ἀναμένω **4**, 7, 5 **14**, 4, 10 — p. 205.
ἀναμίγνυμι **8**, 12 **14**, 4, 18 **21**, 3, 1.
*ἀναμίξ p. 537.
ἀνάμνησις **3**, 5, 17.
ἀναμορφόω **23**, 7, 26′.
*ἀναξιόπιστος p. 81.
*ἀναπέτομαι **11**, 4, 3 — p. 178.
*ἀναπίμπλημι **23**, 5, 8.
ἀνάρρησις **1**, 8′ — p. 235.
ἀναρχία **23**, 2, 13′.
ἀνάστασις **13**, 4, 14.15.
ἀναστρέφω **3**, 6, 33 **4**, 6, 16 **10**, 2, 16 **18**, 3, 37.
ἀνατίθημι **4**, 4, 21 **6**, 1, 30 — p. 557.
ἀνατολή **20**, 4, 16.
ἀνατρέπω **18**, 2, 6.
ἀνατρέχω **18**, 5, 1′.
ἀνατροφή **3**, 6, 7.13
ἀναφέρω **4**, 3, 3.
ἀναχωρέω **6**, 2, 35 **7**, 2, 9 **13**, 1, 10.

ἀναχώρησις **3**, 6, 23 **4**, 1, 13 **14**, 3, 5 — p. 297.
*ἀνδραποδώδης **11**, 2, 14 — p. 385.
ἀνδρεία **7**, 2, 4 **18**, 3, 10 — **18**, 3, 32′ — p. 353.
ἀνδρίζω **18**, 3, 31.
ἀνδρικῶς **8**, 27.
*ἀνδρόμεος p. 421.
*ἀνελεύθερος p. 354.
*ἀνεπαίσθητος **3**, 4, 17.
ἀνέπαφος **18**, 3, 4.
ἀνεπίγνωστος **12**, 2, 56.
ἀνεπίδεκτος **3**, 8, 18 **11**, 5, 20 **16**, 2, 8.
*ἀνεπίφθονος **4**, 1, 33.
ἀνερμήνευτος **10**, 1, 21.
ἀνέρχομαι **11**, 3, 15.
ἄνετος **5**, 16 **22**, 2, 8.
ἀνευφημέω **13**, 3, 16.
*ἀνέφικτος **3**, 1, 9.
ἀνέχω **4**, 7, 10 **8**, 28 — **18**, 2, 5′.
*ἀνήρ **3**, 6, 23 ; 10, 19 **6**, 1, 42 **14**, 3, 15 **16**, 1, 18 **19**, 21.22 **20**, 4, 36 **23**, 6, 3 — **23**, 6, 1‴ — p. 357.
*ἀνθέλκω **13**, 1, 30′.
ἀνθέω **4**, 7, 17 **23**, 5, 4.
*ἀνθίστημι **10**, 1, 30.
*ἄνθος **3**, 2, 11 ; 3, 41 **4**, 4, 4 ; 7, 20.24.
ἀνθρώπειος **4**, 3, 17′.
ἀνθρώπινος **1**, 43 **2**, 2, 8 ; 3, 4.5.8 **3**, 4, 12 ; 5, 21 ; 9, 4.5 ; 10, 15.29 **4**, 1, 15 ; 2, 2.5 ; 3, 11.17 ; 4, 7 ; 5, 21 ; 7,3.24 **5**, 8 **6**, 1, 6. 11.31 ; 2, 11.23 **9**, 1, 7 ; 2, 11.17 **10**, 1, 8 **11**, 4, 6.28 ; 5, 10 **12**, 2, 17.67 ; 3, 1 **14**, 1, 20 ; 3, 10 **21**, 3, 4 **23**, 7, 46 — **2**, 2, 13′.
ἄνθρωπος **1**, 37 **2**, 3, 6 **3**, 2, 3.6.19 ; 3, 4 ; 10, 25 **4**, 1, 7.26.32 ; 3, 14.31.36 ; 4, 2.4.24 ; 5, 12 ; 9, 2 **7**, 1, 4 ; 2, 28 **9**, 1, 19 **10**, 1, 33 ; 2, 7.11.13 **11**, 1, 5.8 ; 2, 9 ; 3, 3 **12**, 2, 1.5.22.27.31.36.37.46. 47.53 **13**, 1, 10.34 **14**, 1, 4 ; 2, 2.18 **17**, 2, 29 **18**, 5, 7 **20**, 1, 2.8 **21**, 2, 9 **23**, 1, 20 ; 2, 18 ; 7, 28.32 — **1**, 13′ **11**, 3, 10′ **12**, 2, 23′.43′ **14**, 3, 9′ **21**, 3, 4′ **23**, 6, 1′ — p. 405.
*ἀνιαρός **4**, 6, 5.
*ἀνιάω **3**, 1, 26.
ἀνίημι **6**, 1, 23.
ἀνοδία **23**, 3, 5 — p. 532.
ἀνόητος **3**, 3, 30 ; 4, 13 **4**, 3, 27 ; 4, 27 **17**, 2, 35 — **3**, 1, 6′ — p. 173.
ἄνοια **4**, 2, 6 ; 3, 16 **17**, 2, 30.
ἀνοίγω **8**, 13 **9**, 1, 31.
ἀνοίκειος p. 485.
ἀνομία **14**, 3, 13 **16**, 2, 4.
*ἀνόνητος Pr. 2, 23 **3**, 1, 6 ; 5, 16 **10**, 1, 16 — **6**, 2, 2′.
ἀνορθόω **23**, 3, 9 — **2**, 2, 10′ — p. 136.
ἀντεγείρω Pr. 2, 5′.
*ἀντεξετάζω **3**, 6, 35.
*ἀντέχω **23**, 2, 2 ; 6, 20.
*ἀντιβαίνω **7**, 1, 6.
*ἀντικαθίστημι **17**, 1, 14.
ἀντίκειμαι **15**, 1, 18 **16**, 1, 12 **17**, 1, 11 ; 2, 11 **23**, 7, 21 — **22**, 1, 6′. 11′.

*ἀντιλαμβάνω Pr. 2, 12 **20**, 2, 4 **23**, 3, 2.
ἀντίληψις **12**, 2, 25.
ἀντίστασις **18**, 3, 7.
ἀντιστρατεύω **9**, 2, 4.
*ἀντίστροφος **15**, 2, 18.
ἀντιτίθημι **7**, 1, 5′.
ἀνύπαρκτος p. 326.
— ἀνυπερήφανος p. 544.
ἀνυπόστατος **4**, 6, 30 — p. 326.
ἀνυπότακτος p. 520.
*ἀνύω **4**, 4, 37.
ἄνω **2**, 2, 10 **4**, 2, 8 ; 4, 55 **5**, 3.14 **6**, 2, 18. 21 **9**, 1, 32 **11**, 4, 40 **22**, 1, 8 — p. 100.122.178.
*ἀνωθέω **11**, 4, 26.
ἀνωμαλία **4**, 4, 32 ; 7, 2 **22**, 2, 4.
*ἀνωφελής **7**, 2, 11.
ἀνωφερής **11**, 4, 3 **18**, 5, 36 — p. 134.387.483.
ἀξία **12**, 2, 54 **18**, 3, 20 **23**, 7, 47.
*ἀξιέραστος **16**, 1, 14.
*ἀξιόλογος **1**, 42 **6**, 2, 13.
ἄξιος **3**, 4, 14 ; 6, 32.35 **4**, 3, 22 ; 4, 5 **7**, 2, 27 **9**, 1, 6 ; 2, 23 **10**, 2, 10 **11**, 4, 17 **20**, 4, 34 **23**, 2, 35 — **3**, 1, 16′.
ἀξιόω **4**, 1, 35 **11**, 3, 4 **23**, 7, 42.60 — **23**, 7, 53′.
ἀξίωμα **2**, 1, 21 **4**, 3, 15 **23**, 2, 41.
ἀξίως **18**, 3, 36.
ἀορασία **4**, 4, 23 **12**, 2, 32.
ἀόρατος **6**, 1, 7 **7**, 3, 12 **11**, 1, 2 — p. 98.
ἀόργητος p. 544.
ἀπαγορεύω **21**, 2, 6.
ἀπάθεια **2**, 1, 12 **5** T **17**, 2, 21 — p. 104.166. 167.333.457.
ἀπαθής **2**, 1, 6 — p. 109. 151.
*ἀπαίδευτος **4**, 4, 33 **5**, 10 **17**, 2, 5.
*ἀπαλλαγή **13** T.
ἀπαλλάσσω **4**, 6, 9 **14**, 4, 17 **23**, 7, 34.
ἀπαλλοτριόω **4**, 5, 4.
*ἀπανθέω **4**, 7, 22.
*ἀπανταχόθεν **12**, 2, 38 — **6**, 2, 24′.
*ἅπαξ **3**, 1, 13 **4**, 6, 1 ; 7, 25 **5**, 26 **9**, 1, 26 **18**, 3, 3 **23**, 7, 14.
*ἀπαριθμέω **3**, 2, 16 ; 8, 2 ; 10, 14 **16**, 1, 9 **20**, 4, 27.
*ἀπαρίθμησις **4**, 1, 3 **16**, 1, 12.
ἀπαρχή **18**, 3, 2 — p. 203.
ἀπασχολέω **6**, 1, 31 — **3**, 9, 12′ **5**, 8′.
*ἀπατάω **4**, 7, 28 **12**, 4, 12.
ἀπάτη **3**, 4, 4.13 **4**, 1, 9 ; 4, 24 **6**, 1, 8 **11**, 2, 20 **12**, 2, 18 ; 4, 17 **13**, 1, 17 **16**, 1, 20.24 **18**, 4, 20 **23**, 3, 22 — p. 92.173.283.
*ἀπατηλός **3**, 4, 8 — **13**, 1, 17′.
ἄπαυστος **13**, 1, 28.
*ἀπεικάζω **12**, 2, 8′.
ἀπεικονίζω **12**, 2, 8.
ἀπεικόνισμα **3**, 6, 3.
ἄπειμι **12**, 3, 18.
ἀπεῖπον **13**, 1, 13.23 **22**, 1, 15.
*ἀπέοικα **14**, 3, 7 **20**, 1, 7.

ἀπείραστος **8**, 40′.
ἀπείρατος **8**, 40 — **23**, 7, 17′.
ἀπείργω **6**, 2, 30.
ἀπειρία **10**, 1, 30.
ἀπειρόγαμος **1**, 12′.
ἄπειρος **1**, 42 **4**, 3, 19 **12**, 2, 47 — p. 406.
*ἀπείρως **5**, 12 **8**, 13.
ἀπελαύνω **18**, 3, 33.
ἀπελπίζω **23**, 2, 51.
ἀπεμφαίνω **18**, 5, 19′.
ἀπεργάζομαι **17**, 2, 34.
*ἀπεργασία **4**, 9, 5 — p. 332.
*ἀπερείδω **20**, 2, 10′.
ἀπεριήχητος **6**, 1, 14 — p. 86.341.
ἀπερινόητος **10**, 2, 5 — p. 368.375.
ἀπερίσπαστος p. 249.544.
ἀπερισπάστως Pr. 1, 10 — p. 192.
ἀπερίτρεπτος p. 544.
*ἀπέχθεια **3**, 7, 13.
ἀπέχω **13**, 1, 24.
— ἀπιδιαστικός p. 533.
ἀπίστως **3**, 4, 4.
ἀπλάνητος **6**, 1, 15′ — p. 235.
ἄπληκτος **2**, 3, 14.
ἁπλότης **17**, 2, 28.36 — p. 81.462.
ἁπλοῦς **6**, 1, 16 **11**, 2, 17 **15**, 1, 3 — p. 426.
ἁπλῶς **6**, 1, 39.
ἀπο- p. 425.
ἀποβάλλω **7**, 1, 25′ **12**, 3, 23′.
*ἀποβλέπω **4**, 2, 1 **23**, 6, 29 — **23**, 6, 22′.
*ἀποβλητέος **20**, 4, 1′.
ἀπόβλητος **12**, 2, 44 **20**, 4, 1.34.
ἀποβολή **9**, 2, 7.
*ἀπογεύω **3**, 5, 9.
ἀπογινώσκω **23**, 7, 2.
ἀπόγνωσις **3**, 6, 24.
*ἀπογνωστέον **10**, 2, 30.
*ἀποδείκνυμι **1**, 20 **10**, 2, 32 **14**, 1, 12 — **22**, 1, 5′.
*ἀπόδειξις **9**, 1, 7 **19**, 15.
ἀποδέχομαι **10**, 2, 19 — **18**, 2, 11′ — p. 467.
*ἀποδιδράσκω **4**, 6, 17.
ἀποδίδωμι **18**, 2, 11.
ἀπόδοσις **8**, 21.
*ἀποδοχή **11**, 3, 4.
ἀποδύω **13**, 1, 13′ — p. 423.
ἀπόθεσις **12**, 2, 63.
ἀποθνήσκω **3**, 10, 3 **12**, 4, 23 **14**, 1, 17 ; 4, 8 **23**, 7, 19.
ἀποικίζω **12**, 3, 10.
*ἄποικος **12**, 4, 22.
ἀποκαθαίρω **11**, 6, 2 **12**, 3, 25 — **12**, 3, 2′ — p. 170.
ἀποκαλύπτω **19**, 27.
ἀποκάλυψις **23**, 3, 23.
ἀποκατάστασις **12**, 4, 2 — p. 204.417.
ἀπόκειμαι **3**, 1, 31 **14**, 4, 5.
ἀποκλείω **3**, 1, 24 **6**, 1, 23 **12**, 2, 35.
ἀποκλίνω **6**, 1, 23′.
ἀποκλύζω **12**, 2, 61 — p. 409.
ἀποκρίνω **2**, 1, 17 — **21**, 3, 3′.
ἀποκρύπτω **1**, 15 — p. 493.
ἀπολαμβάνω **7**, 1, 25.
ἀπόλαυσις **3**, 1, 23 ; 4, 18 **13**, 1, 29 **18**, 5, 16 **21**, 2, 13 — **21**, 2, 4′.
ἀπολισθαίνω **10**, 2, 37 — p. 379.

ἀπόλλυμι **4**, 3, 40 **12**, 2, 58 ; 3, 15.21.23.36 **18**, 3, 10 **23**, 2, 49.
ἀπολύτρωσις **14**, 3, 19.
ἀπομάχομαι **17**, 1, 3.
*ἀπόνως p. 475.
ἀποξενόω **6**, 1, 10 **13**, 1, 3 **23**, 2, 7.
ἀποξέω **14**, 2, 9′.
*ἀποξηραίνω **9**, 1, 32.
ἀποποιέω **18**, 5, 19.
ἀπόπτωσις **2**, 1, 17 **10**, 1, 1 **16**, 2, 17.
ἀπόρησις p. 89.
ἀπορία **4**, 4, 32.
ἀπορρέω **4**, 7, 17.23.
ἀπόρρητος **3**, 10, 27 **10**, 1, 22.
*ἀπορρίπτω **13**, 1, 15 **18**, 2, 7 **21**, 3, 7 — **11**, 6, 4′.
ἀπορροή **6**, 2, 3.8 **8**, 10.
ἀπόρροια **8**, 13.
ἀπορρύπτω **11**, 6, 4.
— ἀποσαρόομαι **12**, 3, 25 — p. 134.413.
*ἀποσβέννυμι **4**, 7, 25.
*ἀποσεμνύνω Pr. 1, 13 **1**, 13.44.
ἀποσκιρτάω p. 520.
ἀποστατέω **23**, 4, 6.
ἀποστατικός **18**, 5, 25.
*ἀποστερέω **10**, 1, 23 — **23**, 2, 41′.
ἀποστίλβω **11**, 4, 36.
ἀποστολικός **12**, 1, 10 **13**, 3, 13 **23**, 3, 19.
ἀπόστολος Pr. 1, 3 **1**, 14 **3**, 8, 25 **4**, 1, 11 ; 4, 13. 39 **6**, 1, 39 **7**, 1, 13. 22 ; 2, 23 **8**, 21 **15**, 2, 20 **16**, 1, 11 ; 2, 2 **17**, 2, 6 **18**, 1, 23 ; 4, 22 ; 5, 43 **19**, 31 **20**, 1, 1 ; 4, 38 **21**, 3, 8 **23**, 1, 11.
ἀποστρέφω **8**, 32 **9**, 2, 10.
ἀποστροφή **3**, 6, 20 **5**, 29 **6**, 2, 36 **12**, 2, 40.
*ἀποσυλάω **3**, 7, 10.
*ἀποσχεδιάζω **6**, 1, 35.
ἀποσχίζω **15**, 2, 14.
ἀποσχοινίζω **19**, 14.
*ἀποσχολάζω **6**, 1, 7.
ἀποτάσσω Pr. 1, 8.23 **4** T.
ἀποτείνω p. 261.
*ἀποτειχίζω **3**, 1, 10.
ἀποτέλεσμα **17**, 2, 36′.
ἀποτελέω **17**, 2, 36.
ἀποτίθημι **12**, 2, 60 — p. 409.
ἀποτινάσσω p. 53.
*ἀποτολμάω **20**, 1, 11.
ἀποφαίνω **1**, 39 **19**, 18.
*ἀποφεύγω **8**, 4.
*ἀποφυγή **4**, 8, 3.
*ἀποχετεύω p. 504.
*ἀποχωρέω **12**, 2, 26.
*ἀποχωρίζω **18**, 5, 14′.
*ἀπραγμάτευτος **6**, 1, 16.
ἀπρακτέω **23**, 6, 17′.
ἄπρακτος **23**, 6, 2′.6′.
*ἀπρεπής **18**, 2, 5.
*ἀπρεπῶς **18**, 2, 5′.
ἀπροσκόλλητος **18**, 5, 40′.
*ἀπρόσκολλος **18**, 5, 40 — p. 485.
*ἄπταιστος **18**, 3, 18 — p. 471
*ἄπτω **12**, 3, 19.
ἅπτομαι **4**, 1, 21 **13**, 1, 20 **14**, 2, 15 **16**, 2, 12 **18**, 5, 10.24 **21**, 1, 18 **23**, 2, 29.47.
ἀπωθέω **13**, 1, 18.20.
ἀπωστέον **21**, 2, 3′.
ἀργέω Pr. 1, 22 **3**, 2, 24 **14**, 1, 19.

ἀργία **12**, 2, 30 **23**, 3, 21 — p. 536.
*ἀργός Pr. 1, 11 **10**, 1, 16 **11**, 3, 6.
ἀρέσκεια **9**, 2, 11.
*ἀρέσκω **6**, 2, 12 **12**, 2, 16 — **16**, 1, 25′.
ἀρετή T Pr. 1, 2 ; 2, 16.28 **1**, 10.39 **2**, 1, 15 **3**, 1, 31 **4**, 1, 24.25.37 ; 2, 2 ; 6, 32 **7**, 1, 23.26 ; 2, 14. 21 **12**, 2, 40 ; 3, 16 **15**, 2, 14.15.17.20 **16** T **17** T ; 1, 16 ; 2, 10.15.16. 23.32 **18** T ; 1, 28.29 ; 5, 36 **23**, 1, 12 ; 3, 26 ; 6, 7 — **1**, 6′.15′ **7**, 2, 19′ **23**, 6, 6′ — p. 304. 459.
ἀρήν **17**, 2, 26.
*ἀριθμέω **4**, 3, 17.
ἀριθμός **3**, 6, 16.
*ἀριστερά **4**, 4, 39 **18**, 3, 40.
*ἀρκέω **1**, 13 **3**, 2, 11 **11**, 1, 7 **13**, 2, 7 **16**, 1, 22 — **4**, 7, 19′ **18**, 5, 12′.
*ἄρκυς **3**, 3, 19.
ἅρμα **22**, 2, 5 — p. 101.
ἁρμόζω **16**, 2, 13 **18**, 2, 11 — **1**, 10′.
ἀρνέομαι **1**, 6′.
*ἄροτρον **3**, 1, 4.
ἁρπάζω **4**, 1, 34 ; 7, 9 **13**, 1, 32.
ἄρρητος **10**, 1, 4 ; 2, 36 **13**, 1, 33 **23**, 7, 57 — p. 369.
*ἀρρώστημα **4**, 3, 7 **17**, 2, 17 — p. 104.308.
*ἄρσην **20**, 4, 38.
ἀρτάω **4**, 3, 8.
*ἄρτι **3**, 5, 10.
ἄρτος **23**, 3, 19 — p. 535.
ἀρχαῖος **3**, 10, 21 **12**, 4, 2.16 **23**, 2, 52.
ἀρχέτυπος **4**, 8, 13 **10**, 2, 22 **12**, 2, 9 — **12**, 4, 2′.
ἀρχή **3**, 8, 16 **4** T ; 1, 6 ; 2, 15 ; 5, 16 **6**, 1, 29 ; 2, 40 **9**, 1, 24 **12**, 2, 65 ; 3, 32 **13** T ; 1, 22 **14**, 1, 5 ; 2, 3 ; 3, 8 **17**, 1, 9 — **4**, 5, 35′ **18**, 5, 1′ **23**, 2, 13′.
ἀρχηγός **2**, 1, 5′ — p. 264.
ἀρχιερεύς **23**, 7, 50 — **23**, 7, 51′.
ἄρχω Pr. 1, 15 **3**, 2, 1.7 ; 10, 22 **12**, 4, 17 **13**, 1, 3 **15**, 1, 8 **19** T — **17**, 1, 9′.
ἀσέβεια p. 354.
*ἀσέβημα **7**, 2, 6.
ἀσεβής **18**, 3, 12.
ἀσθένεια **10**, 2, 15 **11**, 1, 1 **20**, 4, 19 **22**, 1, 12 — p. 140.361.512.
*ἀσθενέω **10**, 2, 15′.
*ἀσθενής **8**, 36 **9**, 2, 1.
*ἀσθενῶς **8**, 26.
ἀσκέω **20**, 4, 18 **22** T **23**, 1, 3 — **18** T′.
ἀσκητής p. 148.
ἀσπάζομαι **19**, 26.
ἄσπιλος **15**, 1, 21.
ἄστατος **4**, 7, 11 **18**, 5, 23.
ἀστήρ **11**, 4, 21 **23**, 6, 10′.
ἄστρον **23**, 6, 10‴.
*ἀσφάλεια **15**, 1, 9 **23**, 2, 38.
*ἀσφαλής **9**, 2, 2 **18**, 1, 6 **21**, 1, 6 **23**, 6, 26 **23**, 7, 14.
*ἀσφαλῶς **23**, 6, 22.

ἀσχημάτιστος **10**, 2, 26 **11**, 2, 18 — p. 378.
*ἀσχημόνως **18**, 2, 5′.
*ἄσχημος **18**, 2, 5′.
*ἀσχήμων **18**, 2, 5.
*ἀσχολέω **9**, 2, 11 **22**, 1, 14 — **6**, 1, 31′ — p. 513.
*ἀσχόλημα p. 53.
*ἀσχολία Pr. 1, 9 **22**, 1, 5.
ἀσώματος **2** T ; 2, 5 **4**, 8, 10 ; 9, 7 **8**, 33 **10**, 2, 9 **14**, 4, 20 — **1** T′ — p. 377.
*ἄσωτος **3**, 10, 9 **7**, 2, 8 — p. 354.
*ἄτακτος **6**, 2, 8 **22**, 2, 22.
*ἀταμιεύτως **8**, 13.
*ἀταξία **18**, 1, 33 **22**, 2, 9.
ἀτέλεια **4**, 1, 18 **14**, 3, 7 — p. 438.
ἀτελής **11**, 1, 17 **17** T **23**, 3, 1 — p. 531.
*ἀτενίζω p. 415.
ἀτιμία **4**, 4, 40 **7**, 2, 20.
*ἄτιμος **18**, 2, 8.
ἀτονία **6**, 2, 7.
ἄτονος **22**, 2, 24.
*ἀτοπία **3**, 10, 18 **4**, 1, 2 **7**, 3, 2 **18**, 3, 36 — **6**, 2, 7′.
ἄτοπος **2**, 3, 11 **3**, 5, 24 **4** T **6**, 2, 30 **13**, 3, 32.35 **23**, 7, 11.
*ἀτρεμέω **23**, 6, 27.
*αὖ **17**, 2, 31 **22**, 1, 12 **22**, 2, 8.
αὐγή **11**, 3, 10.
αὐλή **7**, 1, 20.
*αὐλίζομαι **7**, 1, 21.
αὔλος **5**, 21 **11**, 2, 17 — p. 98.
*αὔξησις **11**, 5, 19 — p. 89. 276.
*αὔριον **4**, 3, 5.
*αὐστηρός **4**, 4, 44.
*αὐτάρκης **7**, 1, 4 **10**, 2, 18 **23**, 2, 4 — p. 350.
αὐτεξούσιος **12**, 2, 13 — p. 402.
αὐτο- p. 458.
*αὐτόθεν **1**, 4.
αὐτοκίνητος p. 347.
αὐτόματος **7**, 1, 5 **20**, 4, 12 — p. 350.
αὐτομολέω **3**, 3, 15.
αὐτοσοφία **17**, 2, 6 — p. 458.
*αὐχέω **20**, 4, 15.
αὐχμώδης **11**, 4, 29.
*ἀφαιρέω **14**, 3, 12.
*ἀφάπτω **2**, 3, 4′.
ἀφεκτέον **20**, 2, 5′.
*ἀφέλκω **13**, 1, 30.
ἀφήγησις **3**, 10, 22.
ἀφθαρσία **1**, 24 **2**, 1, 5. 16 **2**, 2, 11 **4**, 8, 13 **11**, 5, 5 **11**, 6, 5.7 **13**, 3, 12 **14**, 3, 17.
ἄφθαρτος **1**, 11, 19 **2**, 1, 3.9.10 **3**, 8, 19 **11**, 5, 4 **12**, 2, 58 **13**, 2, 13 **20**, 4, 41 — **1**, 16′.
*ἀφθόνως **3**, 8, 7 **12**, 1, 11.
ἄφθορος **1**, 6 **14**, 1, 13 — **1**, 12′ — p. 171.
ἀφιερόω **18**, 3, 3 — p. 203.
ἀφίημι **8**, 14 **19**, 8.
*ἀφιλάργυρος p. 544.
ἀφίστημι **2**, 3, 9 **8**, 4 **11**, 2, 9.16 ; 4, 14 **13**, 3, 5 **15**, 1, 8 **22**, 1, 4 — **18**, 5, 1′ **22**, 1, 6′ **23**, 4, 6′.
*ἀφορία **23**, 7, 16′.
ἀφορίζω **8**, 24.
*ἀφορμή **4**, 2, 10 **12**, 2, 47 **14**, 1, 5 — **1**, 2′ — p. 103. 307.

*ἄφραστος **10**, 1, 25 **10**, 2, 13 **12**, 3, 35 — p. 132. 368.372.
*ἀφροσύνη **18**, 3, 26.34.
*ἄφυκτος **3**, 3, 17.
*ἀφύλακτος **3**, 3, 17′.
*ἀφυλάκτως **18**, 1, 4.
*ἄφωνος **2**, 3, 12.
*ἄχθος **3**, 6, 12.
*ἀχλύς p. 371.
*ἀχλυώδης **11**, 4, 29′.
*ἄχολος p. 389.
ἄχραντος **19**, 41.
*ἀχρειόω **11**, 4, 40.
*ἀχρηστία **22**, 2, 21 — p. 140.
*ἄχρηστος **18**, 5, 19 **19**, 44.
*ἄχυρον **21**, 3, 2.6.
ἀχώριστος **3**, 3, 6.
ἄψυχος **10**, 2, 17 **11**, 2, 11 **23**, 1, 18.
*ἀωρία **14**, 3, 2.
βάθος **15**, 2, 11 **18**, 5, 24.
βαθύς **3**, 3, 34 **15**, 2, 11.
βαίνω **23**, 6, 5 — **23**, 6, 4′.
βακτηρία **18**, 3, 13.
βαρέω **4**, 4, 14.
*βάρος **15**, 2, 6.
*βαρύς **3**, 2, 1 **18**, 5, 38.
*βαρύτης, **7**, 3, 13 — p. 358.
βαρυωπέω p. 358.
βασιλεία **12**, 3, 6.
βασιλεύς **4**, 3, 30 **12**, 3, 22.32 **16**, 1, 14 **23**, 7, 60.
βασιλεύω **12**, 2, 12 **14**, 1, 25.
βασιλικός p. 533.
βάσιμος **7**, 2, 21.
βασκανία **16**, 1, 10 — p. 453.
βάσκανος **16**, 1, 29.
βαφή **23**, 1, 18.
βδελυκτός **7**, 2, 24 **8**, 6 — p. 200.
βδελυρός **3**, 3, 39.
βδελύσσομαι **7**, 1, 16.
*βεβαιόω **23**, 6, 26.
βεβαίωσις **18**, 5, 12′.
βελτίων **3**, 1, 10.29 ; 6, 1.
βία **6**, 2, 20 **11**, 4, 22.26.
βιάζω **18**, 3, 23.24 **18**, 5, 40 — p. 473.
βίαιος **23**, 6, 16.
βίβλος **12**, 1, 5.
βίος T Pr. 1, 3.6.7.9.19.20 ; 2, 6.24.26 **1**, 39 **2**, 3, 5 **3**, 1, 11.14.28.33 ; 2, 2.3.19.22 ; 3, 3.14 ; 4, 5. 7.14 ; 5, 11.18 ; 6, 34 ; 8, 14.15.16 ; 9, 2 ; 9, 16.20. 21.23 ; 10, 24 **4** T ; 1, 1.5.8.9.13.19.25 ; 2, 1 ; 3, 9.15.18 ; 4, 32.54 ; 5, 8 ; 6, 1.4.12.16.25.28.32 ; 7, 3. 12 ; 8, 6.8 **5** 1.19 **6** T ; 1, 3.5.6.40 ; 2, 19 **8** 16 **9**, 1, 7.17.24 ; 2, 3 **10**, 2, 17 **11**, 4, 29 **12**, 1, 5 ; 3, 12.26 **13**, 1, 14 ; 3, 7.8 **14**, 1, 1.14.22 ; 3, 11 ; 4, 4.14 **15**, 2, 20 **16**, 1, 1 **17**, 1, 16 **18**, 1, 2.6.28.32 ; 2, 1.21 ; 3, 5. 43 ; 5, 20.24 **19**, 11 **20**, 4, 4.29 **21**, 1, 2 **23** T ; 1, 4.5.13 ; 2, 6.10 ; 3, 11.21 ; 4, 7 ; 5, 2.5.13 ; 6, 3.9.28 ; 7, 12 *(bis)* .16 — **4**, 1, 2′ **9**, 2, 8′ **23**, 6, 1′.8′ — p. 325.
βιοτεύω **4**, 1, 26 ; 4, 17 **23**, 1, 1.
βιόω **3**, 1, 31 ; 4, 2 **12**, 2, 34.
βιωτικός **6**, 1, 43 **18**, 5, 30.

*βιωφελής **6**, 1, 10.
*βλάβη **15**, 2, 13.19 **21**, 1, 15 **23**, 3, 17.
*βλάπτω **23**, 2, 20.
βλαστάω **4**, 7, 22.
βλάστημα, **7**, 2, 28.
βλασφημέω **23**, 4, 12.
βλέπω Pr. 2, 4 ; 2, 25 **2**, 2, 10 **3**, 3, 6 ; 8, 4 ; 10, 8 **4**, 4, 54 ; 5, 1 **5**, 4.14 **6**, 1, 27 **11**, 1, 5.11.23 ; 2, 21 ; 3, 43 **12**, 4, 10 **18** T ; 1, 4 ; 2, 5 **20**, 4, 43 **22**, 1, 8 ; 2, 26 **23**, 6, 9 ; 7, 3 — **5**, 6′ **23**, 6, 8′.
βλέφαρον **3**, 3, 31 **12**, 2, 28.
βοηθός **4**, 9, 2 **12**, 4, 9 — p. 133.332.
βόρβορος **12**, 2, 55.57 — p. 100.117.169.408.466.
βόσκημα **4**, 5, 3.
*βουλεύω **23**, 7, 13.
βούλημα **4**, 3, 37.
βούλομαι **2**, 3, 19 **3**, 2, 6. 13.15 ; 8, 13 ; 10, 7.14 **4**, 3, 38 **7**, 2, 7 **12**, 2, 24 **20**, 4, 22 **23** T ; 7, 63.
βοῦς **3**, 1, 7.
βραδύς **22**, 2, 7.
*βραχύς **2**, 3, 15 **8**, 10 **10**, 1, 29 — **23**, 2, 5′.
βρῶσις **6**, 1, 12 **21**, 2, 6.
βυθός, **8**, 39 **15**, 2, 7 **18**, 5, 26.35.

γαληναῖος **15**, 2, 11 **21**, 2, 10.
γαλήνη **6**, 1, 18 **23**, 6, 23 — p. 341.551.
*γαμετή **3**, 6, 10.
γαμέω **4**, 8, 11 **9**, 2, 18 **20**, 2, 13.
*γαμίσκω **4**, 8, 11.
γάμος, **2**, 2, 12 **3** T ; 2, 8.10 ; 3, 16 ; 5, 18 ; 6, 20 ; 10, 1.22.25.27.31.33, **4** T ; 1, 13 ; 2, 11.15 **6**, 1. 38 ; 2, 40 **7** T ; 1, 2. 6.8 ; 2, 24.25.28.29 ; 3, 3.5.8.11 **8**, 5 **12**, 4, 23 **13** T ; 1, 7 **14**, 1, 20. 34 ; 2, 5.7.12 ; 3, 5 ; 4, 17 **16**, 1, 7.14.27 **18**, 4, 24 **19**, 19 **20**, 1, 7. 10 ; 2, 6 ; 3, 3.12 ; 4, 1.7. 20.27.33.35.37.43 **23**, 7, 38 — **14**, 2, 2′ **18**, 5, 1′ — p. 193.
γαστήρ **4**, 5, 3.4 **11**, 2, 15 **19**, 32 **23**, 4, 8 — p. 319 (ὑπὸ, μετὰ γαστέρα).
γέεννα **4**, 5, 33.
*γεηρός p. 407.
*γειτνιάω **4**, 1, 20.
*γείτων **12**, 3, 29.30.37 — **12**, 3, 41′.
γέλως **3**, 3, 21.
γέμω **3**, 6, 26.
γενεά **4**, 3, 35 **14**, 1, 21 ; 4, 13.
γενέθλιος **3**, 5, 8.
γένεσις **3**, 5, 5 **4**, 4, 42 **7**, 1, 6 **9**, 1, 17 **10**, 1, 16 **12**, 2, 6.69 **13**, 3, 1 **14**, 1, 5.20 ; 3, 5.11 — **2**, 1, 6′ — p. 263.399.401.
γενικός Pr. 2, 8 — p. 449.
γεννάω **2**, 1, 4 **3**, 6, 3 **12**, 2, 37 **13**, 2, 9.10 ; 3, 2.3 **19**, 39.43.
γέννημα **3**, 1, 5.7 ; 8, 20.
γέννησις **2**, 1, 6 **14**, 3, 16 — **4**, 4, 42′ — p. 200.
γεννητός **6**, 1, 3.
γένος **3**, 2, 10 **4**, 1, 17 ; 3, 3 ; 4, 29 **9**, 1, 14 **20**,

4, 4.11 **21**, 1, 8 — **20**, 4, 9′.
γεῦσις **6**, 1, 15 **12**, 4, 7 **13**, 1, 17.20 **21**, 2, 4.
γεωργέω **8**, 20 **20**, 2, 2.
γεωργία **6**, 2, 5.
γεωργός **8**, 9.20 **21**, 3, 1 — p. 360.
γῆ **4**, 1, 27 ; 3, 26.30.31. 33 ; 4, 10 **9**, 2, 6 **11**, 4, 35 **12**, 2, 36 **13**, 1, 9 **20**, 4, 10 — **4**, 2, 14′ ; 3, 38′.
γήινος **4**, 2, 5 **5**, 17 **12**, 2, 62 — p. 169.
γῆρας **4**, 7, 26 **23**, 6, 15 — **23**, 6, 11′ *(bis)* .12′. 16′.20′.
γινώσκω **2**, 1, 1 ; 2, 23 **3**, 1, 35 ; 2, 4 ; 10, 31 **7**, 3, 3 **10**, 1, 23 **12**, 4, 10 **23**, 2, 26 ; 4, 3 — **2**, 3, 13′ **3**, 3, 9′.
γλαφυρός **3**, 3, 32.
*γλίσχρος **4**, 3, 21.
γλίχομαι **4**, 3, 21′.
*γλυκύς **3**, 2, 13.
γλῶσσα **2**, 2, 4 **20**, 2, 10.
γνώμη **3**, 6, 34 **12**, 2, 15 **17**, 2, 37 **18**, 3, 45 **20**, 4, 6 **23**, 2, 45.
γνωρίζω **3**, 1, 21 ; 8, 15 **7**, 2, 14 **9**, 1, 22 **10**, 2, 29 **19**, 21 **23**, 3, 26 — **1**, 11′ **2**, 2, 7′ **23**, 6, 14′ **23**, 6, 16″.
γνώριμος **3**, 6, 12.18 **4**, 6, 18 **10**, 2, 20.37 **11**, 1, 2.
γνώρισμα Pr. 2, 21 **14**, 4, 5 **23**, 6. 1.
γνῶσις **3**, 1, 6 **11**, 3, 14 **13**, 1, 24 **23**, 7, 57.
γνωστός **13**, 1, 25.
γονεύς **3**, 5, 20 **18**, 3, 31.
γραπτός p. 60.
γραφή **4**, 5, 8 ; 6, 3.30 ; 9, 2 **10**, 2, 20 **11**, 4, 10 **12**, 1, 7 ; 2, 53 ; 4, 10 **16**, 1, 2.27 **17**, 2, 2 **22**, 2, 17 — **18**, 5, 20′ — p. 398.
γράφω **3** T ; 1, 3 **14**, 3, 10 **18**, 5, 44.
γυμνάζω **11**, 1, 7.
γυμνός **12**, 4, 5 **18**, 1, 7.9.
γυνή **3**, 9, 9 **6**, 1, 3.30 **16**, 1, 13 **19**, 3.22 **20**, 4, 36 **23**, 4, 9.
δαίμων **7**, 1, 14 ; 2, 22.
δάκρυον **3**, 3, 21 **14**, 3, 1.12.
*δαπανάω **14**, 1, 32.
δαπάνη **7**, 2, 11.
*δείδω **8**, 24 — **15**, 1, 10′.
*δείκνυμι **4**, 7, 24.25 **7**, 2, 2 **11**, 5, 3 **14**, 3, 1 — **1**, 13′ **12**, 3, 7′ **23**, 6, 4″.
*δειλία **7**, 2, 2 **17**, 2, 4.12 — p. 353.
*δεινός **23**, 7, 13.
*δεινότης **17**, 2, 31.
δεισιδαιμονία p. 354.
δεισιδαίμων **7**, 2, 5.
δεκτικός **3**, 10, 30.
δέλεαρ **21**, 2, 3 — p. 100. 132.506.
δένδρον **7**, 2, 26.27.
δεξιός **3**, 1, 16 ; 6, 31 **4**, 4, 39 **11**, 5, 12 **18**, 3, 40.41 **22**, 1, 15 **23**, 3, 10.
δέρμα **6**, 1, 35 **12**, 4, 5.20 — p. 159.418.
δερμάτινος **13**, 1, 12.
δεσμός **18**, 4, 25 — p. 477.
δεσπότης **3**, 8, 23 **18**, 2, 4.
δεύτερος **3**, 8, 8.12.
δέχομαι **2**, 2, 15 **3**, 6, 5. 17 **7**, 3, 9 **11**, 4, 37 **14**, 4, 17 **18**, 1, 9 ; 2, 11 ; 5, 42 **21**, 1, 15 **23**, 7, 23 — **4**, 2, 3′ **18**, 2, 5′ — p. 467.
*δέω **1**, 31 **2**, 3, 16.23 **7**, 3, 4 **11**, 1, 1 **15**, 1, 10 **16**, 2, 10 **18**, 1, 22 ; 3, 1.28 ; 4, 8 **22** T **23**, 1, 9.
*δηλαδή **13**, 3, 3.
δηλητήριος **18**, 5, 14 **23**, 2, 25.
δῆλος **3**, 4, 3 **20**, 4, 35.
δηλόω Pr. 2, 21 **10**, 1, 28.
δημιουργέω **12**, 2, 41 — Pr. 1, 24′.
δημιουργός Pr. 1, 24 **12**, 2, 21 **14**, 2, 17 **18**, 2, 17.
*δῆτα **3**, 2, 9′.
διαβαίνω **4**, 6, 11 **15**, 1, 5 — **4**, 6, 33′.
διαβάλλω **8**, 6 **9**, 1, 13.
*διαβιόω **8**, 40.
*διαγινώσκω **23**, 2, 24.
διαγράφω **4**, 5, 23.
*διάγω **3**, 2, 29 **23**, 5, 16.
διαγωγή Pr. 1, 5 **6**, 1, 14 **21**, 2, 12 **23**, 1, 4 ; 2, 8 — p. 148.
διαδίδωμι **23**, 5, 14.
διάδοσις **23**, 5, 10.
διαδοχή **8**, 16 **14**, 1, 15.
διάδοχος **3**, 10, 5.
διαζεύγνυμι **3**, 6, 21.
διάθεσις **2**, 2, 8 **5**, 22 **10**, 1, 11 **12**, 3, 40 **18**, 5, 34.
διαθήκη **4**, 5, 5 **12**, 1, 9.
διαίρεσις **20**, 3, 8′.
διαιρέω **4**, 1, 28.
*δίαιτα **22**, 2, 4.
διάκειμαι **4**, 2, 7 **7**, 2, 11 **8**, 26 **10**, 1, 33 **18**, 3, 19 **22**, 1, 18.
διακινέω **15**, 2, 4.
διακλίνω **17**, 2, 12.
διακλονέω **3**, 6, 31 — p. 290.
διακόνημα **22**, 2, 27.
*διακόπτω **14**, 1, 16.
*διακριβόω **23**, 7, 11.
διακρίνω **7**, 1, 26 **21**, 3, 2.6 — **2**, 1, 17′.
διάκρισις **11**, 2, 8 — p. 383.
διαλάμπω Pr. 2, 14.
διάλογος T′.
*διαλυμαίνομαι **18**, 1, 13.
διαλύω **13**, 3, 2.
*διαμαρτάνω **20**, 3, 15.
*διαμένω, **4**, 3, 24 **6**, 1, 16 **17**, 2, 22 **21**, 2, 11 **23**, 7, 18 — **6**, 1, 44′.
*διάμετρος **3**, 9, 24 **23**, 4, 5 — **22**, 1, 5′.
διαμονή **22**, 2, 2.
*διανοέομαι **3**, 4, 1 **23** 7, 1.
*διανόημα **22**, 2, 27.
*διανοητικός **12**, 2, 1.
*διάνοια **3**, 9, 8 **4**, 4, 35 **4**, 5, 1 ; 9, 1 **5**, 4 **6**, 1, 43.45 ; 2, 36 **9**, 1, 29 ; 2, 10 **10**, 1, 3 ; 2, 4.9.33 **11**, 1, 3.4.17 ; 2, 2 ; 6, 11 **12**, 3, 13 **18**, 5, 25 **20**, 2, 16 **22**, 1, 6 **23**, 3, 1.15 — **4**, 3, 16′ **10**, 1, 6′ **15**, 1, 5′.
*διαπαίζω **3**, 4, 9.
*διαπεράω **4**, 4, 54 **18**, 5, 32.
*διαπέτομαι **4**, 6, 33.
*διαπίπτω **3**, 8, 5.

*διαπλέω **23**, 6, 22.30.
διαπορεύω **4**, 5, 7 — **4**, 4, 17′.
*διαπτοέω **11**, 2, 14′.
*διάπυρος **23**, 6, 19′.
*διαρκέω **4**, 7, 19 — **23**, 6, 20′.
*διαρρέω **3**, 3, 38 — **6**, 2. 13′.
*διασείω **15**, 2, 12′.
*διασημαίνω **16**, 1, 3 **19**, 31.
διασκεδάννυμι **6**, 2, 9 — p. 346.
*διασκέπτομαι **3**, 1, 36.
διάστασις **4**, 1, 2.
*διαστεγάζω **6**, 2, 19′ — p. 346.
διάστημα **4**, 3, 20 **14**, 4, 11 — p. 103.205.441.
διασχίζω **6**, 2, 4.
διασῴζω **12**, 2, 7.51.
διατείνω **15**, 2, 20.
διατειχίζω **12**, 2, 28 — p. 274.403.
διατείχισμα **21**, 1, 4.
διατέμνω **11**, 2, 2.
διατίθημι **9**, 1, 21 **18**, 2, 10.15.
*διατριβή **13**, 1, 6′.
διάττω **11**, 4, 21.
*διαφαίνω **11**, 4, 31.
*διαφερόντως **21**, 2, 4.
διαφέρω **3**, 9, 7 **4**, 4, 33 **17**, 2, 14.17 **23**, 4, 7 — **6**, 2, 4′.
*διαφεύγω **3**, 2, 26 ; 6, 2 ; 9, 7 **4**, 6, 6 ; 7, 8 **10**, 1, 24 ; 2, 22 — **23**, 6, 30′.
*διαφθείρω **11**, 1, 7 **17**, 2, 19 **20**, 1, 3.
διαφορά **3**, 1, 34 **9**, 1, 15 **16**, 1, 17 ; 2, 5 **20**, 2, 14.
διάφορος **3**, 1, 33 **6**, 2, 3 **20**, 2, 10 **21**, 1, 9.
διαφυλάσσω **18**, 3, 4.
*διαφωτίζω **12**, 3, 3.20.
διαχέω **6**, 1, 45 ; 2, 12.21 — **6**, 2, 2′ **7**, 2, 11′.
*διάχυσις **6**, 2, 6.
*διαχωρίζω **18**, 5, 14.
διαψεύδω **3**, 5, 7.
δίδαγμα **23**, 3, 23.
διδακτικός **20**, 2, 13.
διδασκαλία **7**, 1, 14 ; 2, 22 **16**, 1, 12 **17**, 2, 25 **18**, 5, 22 **23**, 1, 6 — p. 79.
διδασκαλικός p. 65.
διδάσκαλος **23**, 2, 4.11 ; 3, 4 — p. 41.59.
διδάσκω **3**, 10, 30.33 **4**, 9, 8 **12**, 3, 4 **16**, 2, 3 **17**, 2, 25 **21**, 1, 13 **23** T ; 1, 6.16.19.
διδαχή **23**, 1, 7.
δίδωμι **3**, 10, 17 **4**, 3, 32 ; 6, 18 ; 9, 3 **8**, 10 **12**, 4, 8 **19**, 1.
*διείργω **3**, 1, 12.
διεκδύνω **17**, 1, 15.
διεξέρχομαι **3**, 10, 28 **4**, 4, 43 **18**, 5, 29.35 **22**, 1, 17 **23**, 4, 1 — **22**, 1, 12′.
διεξοδικός **1**, 25.
διέξοδος **4**, 6, 3.
διέρχομαι **4**, 4, 50.
διευθύνω **4**, 4, 55 — **23**, 1, 3′ — p. 317.
διηγέομαι **3**, 10, 21 **7**, 3, 14 **11**, 3, 13.
διήγημα Pr. 2, 15 **3**, 10, 16 **4**, 3, 6 ; 4, 30 — p. 308.

διήγησις **10**, 2, 15 **20**, 2, 12.
*διήκω **15**, 1, 4.
*διηνεκής **3**, 3, 8 **4**, 4, 8 **13**, 1, 28 **23**, 7, 52.
*διηνεκῶς **3**, 8, 21.
διΐστημι **3**, 9, 24 **21**, 1, 4.
δίκαιος **11**, 4, 34 **14**, 4, 16 **16**, 1, 27.
δικαιοσύνη **14**, 3, 18 **16**, 2, 3 **18**, 3, 17.
δικαστήριον **3**, 10, 26.
διοικέω **12**, 2, 16 **23**, 2, 40.46.
διορατικός **10**, 1, 11 **11**, 1, 9 **18**, 5, 27 — p. 175. 370.
*διορθωτέος **17**, 1, 1.
διορίζω **12**, 3, 8.
*διοχετεύω **8**, 8.
*διπλοῦς **20**, 1, 2.7.
*δίχα **2**, 1, 4 **11**, 1, 4 **23**, 1, 16.
διψάω **3**, 1, 8
*διωκτέος **21**, 2, 5‴.
δόγμα **6**, 2, 2 **7**, 1, 10 **7**, 2, 8 ; 3, 2 **12**, 3, 4 **17**, 2, 24 **18**, 1, 2 ; 2, 3.
δογματίζω **6**, 1, 5 — **18**, 5, 12′.
δοκέω Pr. 2, 4.23 **2**, 3, 13 **3**, 2, 19.22.27 ; 4, 16 ; 9, 13.19 **4**, 1, 4 ; 3, 4 ; 4, 33 ; 9, 2.6 **5**, 28 **6**, 1, 1 ; 2, 1.11 **7**, 3, 13 **8**, 1 **9**, 1, 25 ; 2, 19.21 **10**, 2, 2 **11**, 2, 1.6 **12**, 2, 15 **17**, 2, 28.33 **18**, 2, 3 ; 4, 9 **21**, 2, 5 **23**, 7, 40.44 — **23**, 3, 12′.
δοκιμάζω **23**, 6, 6 — **23**, 6, 5′.
δόξα **1**, 19.23 **2**, 1, 22 **3**, 2, 14 **4**, 1, 16 ; 4, 4. 29.40 ; 5, 11 ; 7, 16 **11**, 2, 12 ; 3, 13 **12**, 3, 43 ; **23**, 2, 43 ; 7, 68.
δοξάζω **15**, 2, 22.
*δοξομανής **4**, 3, 2.
δουλεία **4**, 6, 9.14.16 **17**, 1, 5 **18**, 4, 23.
δουλεύω **20**, 3, 10.
δοῦλος **17**, 1, 7 **18**, 5, 5.
δουλόω **4**, 3, 13 **12**, 2, 15 **18**, 5, 7.
δρᾶμα **3**, 10, 2.
δραπέτης **18**, 4, 24 — p. 477.
δραστήριος **23**, 6, 12′ — p. 235.
δραχμή **12**, 3, 15.16.21.22. 32.36.38 — p. 412.
δρόμος **3**, 3, 15 **4**, 4, 37 **22**, 2, 12.
δύναμαι Pr. 1, 21 ; 2, 15 **3**, 5, 28 **5**, 5.14 **6**, 2, 27 **7**, 3, 7 **8**, 26 **10**, 1, 6 **11**, 4, 37 ; 6, 8 **12**, 2, 24 ; 3, 5 **14**, 1, 10 **15**, 1, 21 **18**, 3, 36 **20**, 3, 10 — **6**, 2, 2′.
δύναμις Pr. 1, 24 **1**, 45 **2**, 1, 13.19 ; 3, 1.3.10.21.23 **4**, 1, 26 ; 4, 38 ; 7, 15.19 ; 8, 11 ; 9, 7 **5**, 20 **6**, 1, 2 ; 2, 14 **8**, 29 **9**, 1, 2 ; 2, 13 **10**, 1, 9 ; 2, 4.19 **11**, 3, 6 **11**, 4, 10.30 ; 6, 1.6 **12**, 2, 12.24.29.66 ; 3, 30.37.40 **13**, 3, 2.4 **14**, 1, 34 **15**, 1, 16 **18** T ; 2, 16 ; 3, 28.44 **20**, 4, 20 **21**, 1, 19 **23**, 2, 25 — **9**, 2, 14′ **14**, 3, 17′ **15**, 1, 21′ **23**, 6, 16′ — p. 158.333.468.

δυναστεία **3**, 2, 15 **4**, 2, 5 ; 3, 15 ; 7, 16 **11**, 2, 12 **13**, 2, 5 **14** T ; 1, 2 **17**, 1, 9.
δυναστεύω **14**, 2, 3 — **22**, 1, 18′.
δυνατός **1**, 43 **2**, 2, 3 ; 3, 22 **3**, 2, 28 ; 3, 12 **4**, 5, 17 ; 8, 5.10 **6**, 1, 44 **10**, 1, 17 ; 2, 7 **11**, 1, 22 ; 5, 3 **12**, 1, 2 ; 2, 7 **14**, 1, 19 **15**, 2, 15 **16**, 1, 30 **20**, 3, 4 **23**, 2, 49 — **6**, 1, 46′ ; 2, 27′ — p. 331.
*δυνατῶς Pr. 2, 19.
*δύο **2**, 3, 12 **3**, 2, 25 **7**, 2, 2 **20**, 2, 1 ; 2, 5.8 ; 3, 8.10.11 **23**, 3, 7.
*δυσανταγώνιστος **7**, 1, 9.
*δυσγένεια **4**, 4, 28.
*δυσέφικτος **18**, 4, 9.
*δυσήνιος **22**, 2, 8.22 — p. 517.
*δυσκίνητος **6**, 2, 7.
δυσκληρία **3**, 9, 3.
*δυσκολία **3**, 3, 18 **23**, 1, 8.
*δύσκολος **8** T **9**, 2, 21.
*δυσμετάθετος **9** T.
*δυστύχημα **14**, 3, 4 — **3**, 8, 7′.
δυσφορέω **3**, 10, 8.
*δυσχεραίνω **3**, 1, 26 **14**, 1, 3.
*δυσχέρεια Pr. 1, 18.
*δυσχερής **3** T ; 8, 13.
*δυσχερῶς **17**, 1, 15.
*δυσώδης **4**, 1, 12 — **12**, 4, 22′.
δυσωδία **11**, 4, 12.13.
δωμάτιον p. 50.
δωρεά **1**, 12 **6**, 1, 22 **11**, 1, 21 — p. 201.
δῶρον **20**, 4, 23.28 **23**, 7, 30 *(bis)*.
δωροφορέω **20**, 4, 22.

*ἔαρ **4**, 7, 20.25.
*ἐάω **2**, 2, 2 **3**, 5, 1 ; 6, 11 ; 8, 1 ; 10, 11 **11**, 1, 23 **22**, 2, 9.
*ἐγγίζω (θεῷ) p. 504.
*ἐγγίνομαι **3**, 4, 13 **9**, 1, 16 **12**, 3, 39 ; 4, 17 **21**, 1, 12 — **22**, 1, 8′.
ἔγγραφος **23**, 1, 6 — p. 60. 79.522.
ἐγγράφω **10**, 2, 21.
ἐγγύς **23**, 1, 10.
ἐγείρω **15**, 2, 8 **18**, 3, 7.
*ἐγκάθημαι **10**, 1, 10.
*ἐγκαρτερέω **23**, 4, 4.
ἐγκαταμίγνυμι **21**, 1, 11.
— ἐγκαταφέρομαι **7**, 2, 22 **12**, 2, 55 — p. 408.
*ἔγκαυμα **7**, 1, 15 **18**, 5, 8 — p. 351.
ἔγκειμαι Pr. 1, 4 **18**, 3, 21.
*ἐγκελεύω Pr. 1, 13 et 2, 24′.
ἔγκλημα **3**, 5, 23.
ἐγκράτεια **6**, 2, 24 **20**, 3, 5 **22** T ; 2, 26 **23**, 1, 3 — p. 347.418.
*ἐγκρατέω **3**, 3, 18.
ἐγκρατής **21**, 2, 12.
*ἐγκωμιαστικός **2**, 2, 1.
ἐγκώμιον Pr. 1, 15 ; 2, 5 **1** T ; 12.14.29.36.40 — p. 83.
ἐγχαράσσω **7**, 1, 15 : **11**, 4, 25.
*ἐγχειρέω **18**, 1, 14 **23**, 7, 15.
ἐγχειρίζω **18**, 1, 14′ **19**, 12′.
*ἔδνον **20**, 4, 20 — p. 500.

*ἐδώδιμος **18**, 5, 13 **21**, 2, 7.
ἐθελοντής **12**, 2, 18 ; 2, 39 — p. 155.202.
*ἐθέλω **3**, 1, 33 **11**, 2, 5 — cf. θέλω.
ἔθνος **9**, 1, 8.11.14 **19**, 34 **23**, 2, 3.
ἔθος Pr. 2, 11 **11**, 5, 11.
εἰδεχθής **8**, 3, 39.
εἶδος **1**, 1 **11**, 4, 7 ; 6, 2 **19**, 29 **21** T **22**, 1, 1 — **3**, 3, 32′ **21**, 2, 1‴.
*εἰκῆ **4**, 6, 24 **7**, 2, 11.
*εἰκός **3**, 2, 14 **12**, 1, 2 ; 3, 42 **18**, 3, 42.43 **19**, 13 **20**, 1, 11 — p. 494.
*εἰκότως **12**, 3, 27.41 **20**, 4, 39 — **12**, 3, 42′ **20**, 1, 11′.
εἰκών **10**, 2, 21 **12**, 2, 4. 7.11.51.58.59 ; 3, 22.32 ; 4, 2 **14**, 4, 3 **23**, 1, 17 — p. 400.
εἱμαρμένη **4**, 4, 42′.
*εἴποτε **18**, 3, 14.
εἰρηνεύω **4**, 1, 18.
εἰρήνη **17**, 2, 7.
εἰρηνικός **4**, 1, 24.
εἷς **4**, 1, 29.30 ; 5, 13.21. 34 ; 6, 2 ; 8, 3 **6**, 2, 8. 39 **7**, 3, 11 **9**, 1, 16 **11**, 4, 6 **12**, 3, 17 **15**, 1, 14.18.19.20 ; 2, 12.15. 17.21 **16**, 1, 23 **17** T ; 2, 33.36 **18**, 1, 3.19.20 **20**, 2, 4.7 **21**, 1, 8.9 **22**, 2, 11 **23**, 3, 7.8.9 ; 5, 9 ; 6, 10 ; 7, 62 — **6**, 2, 2′ **21**, 1, 11′.
*εἰσαεί **4**, 7, 13.
*εἰσδύνω **23**, 3, 24′.
εἰσέρχομαι **2**, 2, 12 **4**, 6, 1 **10**, 2, 8 **16**, 1, 28 **18**, 2, 9.
εἴσοδος Pr. 1, 5 **2**, 2, 15 **3**, 6, 26 ; 7, 4 **8**, 41 **12**, 2, 35 — p. 247.267.
εἰσοικίζω **2**, 2, 24 **16**, 1, 31.
*εἴσοπτρον p. 187.
εἰσφθείρομαι **12**, 2, 45.
*εἶτα Pr. 1, 19 **3**, 7, 10 **4**, 3, 19 ; 5, 28 ; 6, 7 ; 7 28 **12**, 3, 20 ; 4, 17 **13**, 1, 9 **14**, 4, 13 **20**, 4, 9.
*ἕκαστος Pr. 1, 17 ; 2, 10 **3**, 3, 23 **4**, 1, 26 ; 9, 4 **6**, 2, 6 **7**, 2, 13 **9**, 1, 10. 16.19.21 **10**, 1, 19 **11**, 1, 14 **12**, 1, 8 ; 3, 10 **18**, 2, 10.16.20 ; 3, 20.22 **20**, 1, 2 **21**, 1, 10 ; 2, 14 **23**, 1, 1 ; 2, 11 — **22**, 1, 5′.12′.
ἑκάτερος **3**, 2, 12.14 ; 10, 7 **4**, 4, 37 **6**, 1, 17.20 **7**, 2, 16 **16**, 2, 16 **17**, 2, 20.36 **18**, 5, 34 **20**, 1, 7 ; 2, 9 ; 3, 4 **21**, 3, 2 **22**, 1, 10 ; 2, 19.21 — **3**, 1, 16′ **23**, 6, 15′.
*ἑκατέρωθεν **17**, 2, 22 — **23**, 6, 2′.
ἐκβαίνω **10**, 2, 5 — p. 374.
ἐκβάλλω p. 139.
*ἐκβοάω **10**, 2, 11.
ἐκδέχομαι **4**, 4, 12 — p. 205.331.
*ἔκδηλος **12**, 3, 26.
ἐκδίδωμι **18**, 5, 41′.
*ἐκδιώκω **16**, 1, 3.
ἐκδοχή **18**, 5, 41.
ἐκδύω **13**, 1, 13 — p. 423.

ἐκεῖ **3**, 10, 27 **11**, 3, 9 ; 4, 41 **18**, 3, 23 — p. 205. 391.
*ἐκεῖθεν **13**, 1, 21 **21**, 1, 12.
*ἐκκαθαίρω **11**, 3, 8 **12** T ; 3, 2 **23**, 1, 13 — **19**, 8′.
*ἐκκαλύπτω Pr. 1, 26 **23**, 2, 19.
*ἔκκαυμα **7**, 1, 15′ **18**, 5, 8′.
ἐκκλησία **7**, 1, 11.
ἐκκλησιαστής **4**, 3, 34 **23**, 3, 7.
*ἐκκλίνω **6**, 2, 33 — **17**, 2, 12′.
ἐκλάμπω **2**, 2, 20 **12**, 3, 31.
ἔκλαμψις **11**, 4, 20.
ἐκλέγω Pr. 2, 26 **18**, 5, 18 — **20**, 3, 11′ **21**, 2, 5′.
ἐκλεκτός **23**, 5, 15.
ἐκλογή **20**, 3, 15.
*ἐκμανθάνω **23**, 2, 3.12.
ἑκουσίως **3**, 2, 5 **12**, 2, 31 — p. 155.
ἐκπίπτω **12**, 2, 54 **17**, 2, 15 **23**, 2, 41.53.
ἔκπληξις **10**, 1, 22 — p. 116.189.372.
ἐκπληρόω **21**, 1, 14′.
ἔκπτωσις **12**, 4, 17 — p. 139.156.
ἔκστασις **10**, 2, 6 — p. 375.
ἐκτός **4**, 3, 27.
ἐκτραγῳδέω **3**, 2, 2.
ἐκτρέφω **4**, 3, 36.
ἐκφαίνω **3**, 7, 6.
ἐκφέρω **22**, 2, 9 **23**, 4, 2.
ἐκφλογόω **11**, 4, 24.
ἔκφρασις p. 92.
ἐκχαραδρόω **8**, 14.
ἑκών **12**, 2, 35.
ἐλαττόω **3**, 6, 4 **4**, 1, 31 **10**, 1, 14 **22**, 2, 19 **23**, 5, 11.
ἐλάττων **2**, 1, 21 **3**, 9, 16 **4**, 2, 4.
ἐλάττωσις **4**, 1, 30 **22**, 2, 4 — **11**, 5, 20′.
ἐλέγχω **3**, 4, 12 **4**, 1, 2 **7**, 2, 3.
*ἐλεεινός **3**, 7, 18 ; 10, 9 **14**, 3, 1.
ἐλεέω **4**, 3, 20.
ἐλευθερία **3**, 6, 35 **7**, 2, 9.10 **17**, 1, 7 **18**, 4, 22 ; 5, 1 **22**, 1, 7 — **17**, 1, 5′.
ἐλευθεριάζω **4**, 1, 18.
ἐλευθεριότης p. 354.
ἐλεύθερος **3**, 2, 27 **5**, 6. 16.
ἐλευθερόω **4**, 6, 13 **5**, 26 **18**, 4, 16.19.
ἑλκύω **13**, 1, 13′.
ἕλκω **4**, 5, 15 **9**, 1, 2.
ἐλλάμπω **3**, 3, 31′.
*ἐλλείπω **7**, 2, 17 **17** T — **22**, 2, 18′.
ἔλλειψις **7**, 2, 3 — p. 353.
ἐλπίζω **3**, 3, 12 ; 5, 6 **18**, 3, 32.
ἐλπίς **3**, 1, 4 ; 3, 23 ; 4, 9. 12 ; 5, 9 ; 6, 25 **11**, 2, 9 **14**, 4, 5.11 **18**, 3, 13 **23**, 2, 53 ; 6, 25 ; 7, 8.9.55 — p. 554.
*ἐμβιόω **4**, 7, 18.
*ἐμμίγνυμι **11**, 4, 31.
ἐμπάθεια **22**, 2, 22′.
ἐμπαθής **2**, 2, 8 **4**, 8, 6 **5**, 24 **10**, 1, 11 **18**, 5, 23 — **23**, 6, 21′ — p. 266.
ἐμπαθῶς **21**, 1, 7.
*ἔμπαλιν **22**, 1, 9′.

*ἐμπελάζω **11**, 4, 42 — p. 186.504.
ἐμπεριλαμβάνω Pr. 2, 9.
ἐμπήγνυμι **8**, 39.
*ἐμπίπλημι **3**, 10, 15 **11**, 4, 32.
*ἐμπίπτω **3**, 8, 12 **12**, 2, 57 **15**, 2, 4.
*ἐμπλέκω Pr. 1, 6 **4**, 5, 20 **6**, 2, 39.
*ἐμπλοκή **3**, 3, 34.
ἐμποδίζω **4**, 51.
*ἐμποδών **19**, 43.
*ἐμποιέω Pr. 1, 2 **2**, 1, 23 **3**, 6, 24 **5**, 23 **18**, 4, 2 ; 5, 9 **21**, 2, 8 **22**, 2, 12.
ἐμπομπεύω **1**, 3′ — p. 235.
ἐμφαίνω **11**, 1, 13 — **18**, 5, 11′.
*ἐμφάνεια **11**, 5, 8 **23**, 7, 39.
*ἐμφανής **11**, 6, 3.
ἐμφαντάζομαι **10**, 2, 18.
ἐμφιλόσοφος **23**, 1, 1′.
ἐμφύρω **3**, 3, 21.
*ἐμφύω **14**, 2, 10 — **11**, 1, 13′.
ἔμψυχος **10**, 2, 17 **23**, 6, 8 — **23**, 6, 7′ — p. 483.
ἐναβρύνομαι **1**, 4′ — p. 235.
ἐναλλαγή **17**, 1, 6.
*ἐναλλάξ **18**, 3, 37.
ἐναλλοιόω **11**, 4, 28.
ἐναμείβω **17**, 1, 6.
—ἐνανθρώπησις **2**, 2, 13.
ἐναντίος Pr. 1, 18 **2**, 1, 14.17 **3**, 3, 20 ; 6, 33 ; 9, 15.20.24 **4**, 4, 26.36 ; 7, 17 **7**, 2, 3.9.14 **13**, 1, 24.30 **16**, 2, 7 **17**, 1, 13 ; 2, 9.32 **18**, 1, 4 ; 4, 10 ; 5, 15 **20**, 3, 7 ; 4, 19 **22**, 1, 16 **23**, 4, 6 — **22**, 1, 4′.7′.10′ **23**, 6, 15′ — p. 425.
ἐναντιότης **17**, 2, 3.33.
*ἐναντιόω **1**, 28 **22** T.
*ἐναντίως **3**, 9, 19 **22**, 1, 18.
*ἐναντίωσις **22**, 1, 13′.
ἐναπερείδω **3**, 1, 14 **14**, 1, 30.
— ἐναπολήγω **14**, 2, 8 — p. 437.
ἐναπομένω **4**, 6, 14.
ἐναποτίθεμαι **13**, 3, 4 — p. 429.
*ἐναργής **6**, 2, 1 **23**, 2, 13 — **23**, 1, 7′.
*ἐναργῶς **19**, 31.
*ἐναρίθμιος **23**, 6, 6.
ἐνατενίζω **12**, 3, 35 — p. 415.
ἐναυγάζω **10**, 1, 18 — p. 395.
ἐναφανίζω **4**, 7, 26.
ἐναφίημι **18**, 5, 19.
ἔνδεια **17**, 2, 18 **21**, 2, 2′.
*ἐνδείκνυμι **2**, 2, 13 **3**, 9, 18 **4**, 4, 13 **10**, 1, 3 ; 2, 2.3 **12**, 3 **23**, 6, 4.
ἔνδειξις **3** T.
*ἐνδέχομαι **4**, 8, 14.
*ἐνδέω (deficio) **21**, 3, 9 **22**, 2, 20.
ἐνδιάστροφος **22**, 2, 8 p. 517.
*ἐνδιατρίβω **3**, 9, 13.
*ἔνδοθεν **20**, 1, 9.
ἔνδυμα **6**, 1, 33 **20**, 4, 35.
ἐνδύνω **23**, 3, 24.
ἐνδύω **23**, 3, 24′.
ἐνεδρεύω **23**, 3, 8.
ἔνειμι **20**, 4, 38.
*ἕνεκεν **11**, 1, 1.
*ἐνεργάζομαι **9**, 2, 22.

ἐνέργεια **6**, 2, 17 **12**, 2, 31 **14**, 1, 23 **18**, 4, 21 **20**, 2, 2 — **12**, 2, 30′.
ἐνεργέω Pr. 2, 16 **12**, 2,30 ; 3, 44 **14**, 1, 19.34 — **23**, 6, 14′.
ἐνεργής **23**, 1, 7 — p. 522.
ἐνεργός **23**, 1, 21 ; 6, 8 — **23**, 6, 7′.13′.
ἐνέχω **18**, 4, 23.
ἔνθεος **20**, 4, 40.
ἐνθεωρέω **2**, 1, 8 **4**, 1, 6.
ἐνιδρύω **13**, 1, 10.
*ἐνίστημι **3**, 1, 3 ; 3, 10 **4**, 4, 30.
ἐννοέω **3**, 3, 27.37 **20**, 1, 7 — **23**, 7, 43′.
ἔννοια **10**, 2, 37 **20**, 2, 15 — p. 103.184.
ἔννομος **9**, 1, 25.
ἐνοικέω **3**, 8, 22.
ἐνόω **22**, 1, 13′.
*ἐνσημαίνω **12**, 3, 32 **20**, 2, 14.
*ἐνταῦθα **4**, 1, 10 ; 3, 22 **18**, 1, 1 **21**, 1, 15 **23**, 1, 12.14.
ἐντεκταίνομαι **18**, 2, 17′ — p. 469.
*ἐντέμνω **12**, 2, 33.
*ἐντεῦθεν **6**, 1, 17 **13**, 1, 1 **15**, 1, 8 **23**, 3, 21.
*ἐντίθημι **7**, 1, 5.
*ἐντίκτω **21**, 2, 9.
ἐντολή **9**, 2, 12 **13**, 1, 19 **17**, 2, 1 **18**, 1, 18. 20.25.26 **23**, 3, 18.26 — **23**, 6, 3′.
*ἐντός **3**, 3, 14.19 **12**, 3, 7 — p. 413.557.
ἐντυγχάνω Pr. 1, 2 **3**, 10, 31 — **13**, 1, 5′.
ἐνυπάρχω **4**, 4, 38.
ἐνυπνιαστής **23**, 3, 21 — p. 537.
*ἐνύπνιον **3**, 5, 12.
ἐνωραΐζομαι **2**, 1, 16.
ἐνώτιον **18**, 1, 34.
ἐξαγόρευσις p. 481.
ἐξαίρετος **2**, 2, 6 **14**, 4, 13 — p. 139.
ἐξαιρέω **16**, 1, 21 **18**, 3, 3.
ἐξαίρω **1**, 28.
*ἐξαίφνης **3**, 6, 31 ; 7, 6 — p. 94. 292. 397.
ἐξακούω **19**, 27.
*ἐξαλείφω **12**, 2, 56.
ἐξαμαρτάνω **12**, 4, 12 **21**, 1, 20.
ἐξαπατάω **23**, 3, 14.
ἐξάπτω **4**, 5, 29 **23**, 5, 9.
ἐξαριθμέω **3**, 6, 10.
ἐξαρκέω **2**, 1, 18.
ἔξαψις p. 390.
ἐξέρχομαι **4**, 5, 35′.
ἔξεστι **3**, 1, 35 ; 3, 14.20 **8**, 3 **12**, 1, 8 ; 4, 15 **13**, 1, 34 **14**, 3, 19 ; 4, 6 **23**, 5, 6.
ἐξετάζω **3**, 1, 32 ; 9, 2 **15**, 2, 14.
*ἐξευρίσκω **10**, 2, 24 **12**, 1, 3 ; 2, 6 **18**, 1, 5 **23**, 2, 18.
*ἐξέχω **4**, 5, 35 — **1**, 6′.
ἕξις **17**, 2, 30 **23**, 2, 32 — **2**, 3, 20′.
ἐξίτηλος **22**, 1, 12.
ἔξοδος **4**, 4, 42.
ἐξοικίζω **4**, 1, 14.
ἐξολισθαίνω p. 117.379.
ἐξομολόγησις **18**, 5, 23 — p. 481.
ἐξορίζω **12**, 4, 10.
ἐξουσία **2**, 3, 16 **3**, 1, 10 **6**, 1, 23 **12**, 2, 16.38

13, 2, 6 **23**, 1, 14 ; 2, 31.
ἐξουσιάζω **12**, 2, 13.
ἐξυπηρετέω **20**, 3, 2′.
ἔξω **3**, 6, 31 **4**, 2, 7 ; 3, 10 ; 6, 7.30 ; 8, 7 **6**, 1, 11 **7**, 1, 18.19 **8**, 38 **10**, 2, 7.34 **11**, 4, 5 **12**, 2, 25.41 ; 4, 13 **13**, 1, 11 ; 2, 6 **16** T ; 2, 17 **17**, 1, 5 ; 2, 16 **18**, 4, 11 **23**, 2, 16.
ἔξωθεν **6**, 1, 18 **12**, 2, 14 **15**, 2, 3 **20**, 1, 3 **23**, 2, 44 ; 4, 13 ; 7, 31.
ἐξωθέω **15**, 2, 9.
*ἔοικα **1**, 41 **4**, 3, 28 **6**, 2, 37 **14**, 4, 3 **19**, 5 **23**, 1, 18.
ἑορτάζω **3**, 5, 8.
ἑορτή **3**, 5, 8 **20**, 4, 34.
*ἐπαγάλλομαι **3**, 8, 20.
ἐπαγγελία **4**, 5, 5 **14**, 4, 18 **23**, 7, 56.67.
ἐπαγγέλλω **10**, 1, 7 **14**, 4, 16.
ἐπάγγελμα Pr. 2, 8′ **8**, 20′.
ἐπάγω **1**, 31 **3**, 6, 9 **4**, 6, 28 **5**, 24 **12**, 2, 27 **14**, 2, 2 **20**, 4, 4 **22**, 2, 5.
*ἐπαινετός **17**, 2, 29 **18**, 3, 23 — Pr. 1, 24′.
*ἐπαινέω **1**, 45 **17**, 2, 31.
*ἔπαινος **1**, 5.20.25.29.35. 37.38 **2**, 1, 20 — **1**, 9′.36′.
ἐπαίρω **4**, 3, 22 **6**, 1, 20 **11**, 3, 18 — **2**, 3, 7′.
*ἐπαισθάνομαι **15**, 2, 13 — p. 448.
*ἐπαιτιάομαι **4**, 3, 2.
ἐπακολουθέω **12**, 4, 18 **13**, 3, 6 **15**, 2, 18 **21**, 2, 4′.
*ἐπαναβασμός p. 117.382.
ἐπαναλαμβάνω **15**, 1, 13 — p. 446.
ἐπανάληψις **23**, 2, 49.
ἐπανάγω **12**, 2, 27′.
ἐπανάστασις **5**, 2.
ἐπανέρχομαι **3**, 1, 13, **12**, 4, 15 **23**, 2, 52 — p. 62 204.297.417.
ἐπανθέω **4**, 7, 22′.
*ἐπανθίζω **3**, 3, 33.
ἐπάνοδος **12**, 2, 64.
ἐπανορθόω p. 136.
*ἐπαξίως **3**, 2, 1 **14**, 4, 21 **20**, 4, 31.
*ἐπασκέω **22**, 2, 23.
ἐπαφή **14**, 2, 14.
*ἐπεγγελάω **3**, 8, 9.
ἐπείγω **4**, 4, 48.52.
ἐπεισάγω **12**, 2, 9.10.
ἐπείσακτος **22**, 1, 12.
*ἔπειτα **20**, 4, 9′.
ἐπέκεινα **3**, 1, 22 **10**, 1, 35 — p. 116.
ἐπεκτείνω p. 204.
ἐπεμβαίνω **3**, 8, 3.
ἐπεξέρχομαι **7**, 2, 13.
ἐπεργασία **4**, 9, 5′ — p. 332.
ἐπερείδω **10**, 2, 38 **19**, 2, 10 — p. 117.379.
ἐπέρχομαι **18**, 3, 12.13.
ἐπέχω **14**, 1, 9 — **3**, 3, 7′.
ἐπι- p. 411.
*ἐπιβάθρα p. 117.382.
ἐπιβάλλω **23**, 1, 4 — **14**, 1, 31′.
ἐπιβιόω **3**, 5, 28 ; 10, 9.
ἐπιβολή **12**, 4, 6.
ἐπιβουλεύω **16**, 1, 6.15.21.
ἐπιβουλή **3**, 2, 19 **4**, 1, 3.
ἐπίγειος **3**, 1, 34 — **11**, 4, 26′.
ἐπιγελάω **3**, 8, 9′.

ἐπιγίνομαι **12**, 3, 2 — p. 157.
ἐπιγινώσκω **1**, 9 **2**, 3, 13 **3**, 1, 27 ; 3, 9 **6**, 2, 37 **7**, 2, 7 **14**, 4, 6 **18**, 4, 20 **23**, 2, 20 ; 6, 8 — **23**, 6, 7′.
ἐπίγνωσις **4**, 4, 24 — **18**, 4, 20′.
ἐπιδείκνυμι **2**, 3, 15 **6**, 1, 34 **20**, 4, 9 **23**, 6, 17 — **10**, 2, 32′.
ἐπίδειξις **1**, 1′ — p. 259.
ἐπιδέχομαι **20**, 1, 5 — **16**, 2, 16′.
ἐπιδημέω **6**, 1, 2.
*ἐπιζητέω Pr. 1, 23 **2**, 3, 18 **8**, 11 **12**, 1, 1 **13**, 3, 6 **18**, 1, 21.
ἐπιθεωρέω **11**, 2, 3 ; 3, 12 — p. 373.
ἐπιθολόω **21**, 2, 12.
ἐπιθυμέω **4**, 1, 27 ; 7, 5 **6**, 1, 44 **21**, 1, 18 **23**, 6, 18 ; 7, 60 — Pr. 1, 24′ **17**, 1, 5′ **23**, 7, 59′.
ἐπιθυμητικός **9**, 1, 28 **11**, 3, 6 **12**, 3, 39 **20**, 3, 1.
ἐπιθυμητικῶς **11**, 5, 15.
ἐπιθυμητός Pr. 1, 24 **10** T — **11**, 2, 19′.
ἐπιθυμία Pr. 1, 1.22 **1**, 4 **2**, 3, 7 **3**, 1, 22 ; 7, 14 **4**, 1, 16.36 ; 5, 11.28 ; 9, 1 **5**, 8 **6**, 1, 29.46 ; 2, 26 **7**, 3, 5 **8**, 4.18.34 **9**, 1, 10.33 **10**, 2, 30 **11**, 2, 11.19 ; 3, 2.13 ; 4, 17 **18**, 3, 1.22.29 **20**, 4, 32.40 **21**, 1, 14 **23**, 2, 43 ; 3, 11 ; 7, 55 — **3**, 3, 12′ **23**, 6, 4′ — p. 176.195.
*ἐπίκηρος **3**, 3, 5 **12**, 2, 7 — **23**, 2, 44′ — p. 400.
*ἐπικίνδυνος **8**, 38.
*ἐπικλίνω **4**, 2, 4 **15**, 1, 11 **22**, 1, 9 — **23**, 6, 13′.
*ἐπικλύζω **4**, 6, 28.
*ἐπικρατέω **4**, 5, 22 **17**, 1, 9.
*ἐπικύπτω **5**, 15.
*ἐπιλαμβάνω **4**, 7, 21.
ἐπιλέγω **20**, 3, 11 — **8**, 7′ **13**, 1, 23′.
*ἐπιλείπω **23**, 5, 2.
*ἐπιμειδιάω **14**, 3, 3.
ἐπιμέλεια **12**, 3, 26 **13** T **22**, 1, 10 — **7**, 3, 5′ — p. 141.409.415.422.
*ἐπιμελέομαι **6** T **17**, 2, 19 **22**, 2, 20.
*ἐπιμελητέον **22**, 1, 18′.
*ἐπιμιμνήσκομαι Pr. 2, 19.
ἐπιμολύνω **18**, 1, 32 **21**, 1, 6.
ἐπιμονή **9**, 2, 22.
ἐπίμυσις **12**, 2, 27.29.
*ἐπινοέω Pr. 1, 27 **4**, 9, 5 **5**, 23 **12**, 1, 12 ; 4, 23 **22**, 2, 15 **23**, 7, 43 — **1**, 28′ — p. 337.
ἐπίνοια Pr. 2, 2 **3**, 3, 14 **10**, 2, 1 **11**, 1, 3 ; 5, 2 **12**, 4, 1 **13**, 2, 6 **15**, 1, 5 **16**, 2, 1 **23**, 2, 51 — **1**, 35′ **10**, 1, 21′ — p. 416.
ἐπιξενόομαι **18**, 2, 11.
ἐπιπλάσσω **10**, 1, 12.
ἐπίπνοια **10**, 1, 21 **23**, 7, 4.
ἐπιποθέω **10**, 2, 10 **23**, 7, 59.
ἐπιπόλαιος **11**, 1, 4 **14**, 2, 14.

ἐπίπονος **9**, 2, 19 **12**, 4, 22.
ἐπιρροή **4**, 7, 8.
ἐπισημαίνω **12**, 4, 9.
ἐπίσης **17**, 1, 8 **22**, 1, 10. 15 ; 2, 20 — **22**, 1, 10′.
ἐπισκέπτομαι **4**, 4, 1.6.41 **11**, 1, 14 **14**, 2, 1 **19**, 18.
ἐπίσκεψις **3**, 4, 6 **11**, 1, 10.
ἐπισκοπέω **18**, 4, 4′.
ἐπίσκοπος Pr. 2, 18.
*ἐπισπάω **4**, 5, 16 **9**, 1, 2 **11**, 1, 20 **12**, 2, 18.
*ἐπισπέρχω **22**, 2, 7.
*ἐπισπουδάζω **22**, 2, 7′.
ἐπίσταμαι **1**, 45 **23**, 2, 4 ; 3, 28.
*ἐπιστατέω **22**, 2, 6.
*ἐπιστάτης **22**, 2, 5.
*ἐπιστενάζω **3**, 9, 11.
ἐπιστήμη **11**, 2, 13 ; 5, 11 **18**, 4, 15 **23**, 1, 12 ; 2, 31.
*ἐπιστήμων **8**, 2.
ἐπιστηρίζω **18**, 3, 14.
*ἐπιστολή T.
ἐπιστρέφω **3**, 1, 8 **4**, 4, 53 ; 6, 7 **5**, 17 **12**, 3, 12 ; 3, 34 **13**, 1, 4 — **9**, 2, 10′ — p. 318.
ἐπιστροφή p. 322.
*ἐπισφαλής **23**, 2, 34.
*ἐπισχεδιάζω **6**, 1, 35′.
*ἐπιταράσσω **3**, 3, 12.
*ἐπίτασις **7**, 1, 25.
*ἐπιτάσσω **2**, 3, 16.
ἐπιτείνω **3**, 7, 12 **17**, 1, 11.
ἐπιτελέω **1**, 10 **20**, 2, 6 **21**, 1, 7.
*ἐπιτήδειος **6**, 2, 5.
*ἐπιτηδείως Pr. 2, 3 — p. 250.
*ἐπιτήδευμα Pr. 2, 12 **1**, 33 **4**, 1, 5 ; 9, 4.6 **9**, 1, 12.17 **11**, 5, 11 **15** T **17**, 2, 36 **18**, 5, 6. 17 **20**, 3, 4 **23**, 1, 3 ; 2, 14.37 ; 4, 12 ; 7, 16 — **1**, 4′ **23**, 2, 10′ — p. 148. 444.445.541.
*ἐπιτηδεύω Pr. 2, 7 **17**, 2, 29 **23**, 2, 10 ; 4, 7.
*ἐπιτηδευτέον **23**, 3, 3.
ἐπιτίθημι **18**, 1, 24.
*ἐπιτραπέζιος **3**, 1, 18.
*ἐπιτρέπω **10**, 2, 13 **11**, 1, 10 **23**, 2, 15.
*ἐπιτρέχω **3**, 7, 1.
ἐπιτυγχάνω **3**, 2, 8 **6**, 1, 34 **8**, 37 **23**, 1, 10.
ἐπιφαίνω **23**, 7, 37.
ἐπιφάνεια **11**, 4, 40 **14**, 4, 11 **15**, 2, 10 **23**, 7, 42.
*ἐπιφέρω **3**, 3, 41.
*ἐπιφύω **3**, 2, 18.
*ἐπιχειρέω **3**, 7, 12 ; 9, 17.
*ἐπιχωριάζω **23**, 5, 4.
*ἐποικοδομέω **18**, 1, 28.
ἐποικοδομή **18**, 1, 18.
*ἕπομαι **23**, 5, 8 ; 6, 28.
*ἐπομβρία **4**, 6, 6 — p. 322.
ἐποπτεύω **3**, 3, 15 ; 9. 2 **4**, 3, 11.
ἐπουράνιος **20**, 4, 11′ — p. 180.
*ἐπωνυμία **1**, 11 **4**, 7, 18 — **1**, 16′.
*ἔραμαι **16**, 1, 25 **20**, 4, 30.40.
ἐρανίζω **18**, 1, 5′.
ἐραστής **9**, 1, 23 — **21**, 3, 6′.
ἐργάζομαι **14**, 4, 13 — **18**, 1, 5′.

ἐργασία **23**, 7, 7 — **20**, 2, 2′.
ἐργαστήριον **23**, 1, 12.
*ἐργάτης **21**, 3, 6.
ἔργον **4**, 8, 12 **7**, 3, 8 **12**, 2, 2.66 **13**, 3, 10 **18**, 1, 19.24.29 ; 3, 19 ; 5, 17 **20**, 4, 16 **23**, 1, 8. 15.16 ; 3, 18 ; 6, 7 — **23**, 6, 6′ — p. 523.
ἐρημία **3**, 8, 4.
ἔρημος **3**, 7, 7 **4**, 4, 49 **6**, 1, 14 — p. 340.
ἐρημόω **14**, 3, 2.
ἐρήμωσις **4**, 6, 8.
ἑρμηνεία **10**, 1, 17 ; 2, 14.
ἐρύθημα **3**, 3, 33.
*ἐρυθριάω **3**, 7, 3.
ἔρχομαι **3**, 10, 26 **14**, 2, 12 **18**, 3, 9 — **18**, 1, 17′ **23**, 2, 52′ ; 5, 8′.
ἔρως **4**, 4, 3 **11**, 2, 10 **20**, 4, 42.44 **23**, 6, 16 — **23**, 6, 18′.19′ — p. 112. 117.176.177.195.312.395.
ἐρωτικός **5**, 20.
ἐρωτικῶς **11**, 5, 14.
*ἐσθίω **23**, 3, 20.
ἑστία **23**, 1, 11.
ἔσχατος **13**, 1, 8 **17**, 2, 30.
ἔσω **12**, 2, 34 **23**, 7, 32.
*ἕτερος Pr. 2, 4 **2**, 3, 13 **3**, 1, 16 ; 4, 8 *(bis)* ; 9, 2 ; 10, 6.8 **4**, 1, 29 ; 3, 8 ; 4, 31.36 *(bis)* ; 5, 6.13 *(bis)*. 17 **6**, 1, 4 **7**, 2, 7 **8**, 31 **9**, 1, 9.13 **10**, 2, 20 **12**, 3, 13 **20**, 2, 4.7 **22**, 1, 1 **23**, 2, 26 ; 3, 12 — **22**, 1, 18′.
*ἑτέρωθεν **11**, 5, 15.
*ἑτέρωθι **12**, 2, 26 **20**, 4, 26.
ἑτέρως **11**, 5, 3 **23**, 2, 45 ; 6, 17.
ἔτι **2**, 2, 23 **3**, 1, 13 ; 5, 10 ; 7, 2 *(bis)*. 3 **4**, 2, 6 **5**, 5 **10**, 1, 10 **14**, 3, 14 ; 4, 1 **23**, 3, 1 ; 7, 28 — **3**, 5, 10′.
*ἑτοιμάζω **14**, 1, 35 **23**, 7, 65.
*εὖ **4**, 4, 38 **18**, 2, 15 **20**, 3, 11 — p. 92.278.
— εὐαγγελικός **11**, 4, 5 **12**, 1, 10 **23**, 3, 22.
εὐαγγέλιον **2**, 2, 25 **7**, 2, 26 **12**, 3, 4 **13**, 2, 8 **18**, 1, 14 **19**, 39.40 **23**, 1, 20 — **13**, 2, 8′ **18**, 5, 12′.
*εὐανθής **23**, 1, 18.
εὐαρεστέω **23**, 4, 5.
εὐάρεστος **23**, 7, 25.
εὐαρμοστία **18**, 4, 1 — p. 474.
εὐαφής **14**, 2, 9.
εὐθαφής **14**, 2, 9′.
εὐγενής **20**, 4, 16.
*εὐδαιμονέω **3**, 2, 26 ; 3, 2.
*εὔδηλος **12**, 3, 26′.
*εὐδία **6**, 1, 18 **23**, 6, 23 — p. 341.551.
*εὐδοκιμέω **2**, 3, 22 **3**, 2, 18 **23**, 4, 2 — **3**, 3, 2′.
εὐδοκίμησις **4**, 4, 28.
*εὐδόκιμος **3**, 2, 10.
εὐειδής **3**, 3, 32′.
εὐεξία **20**, 4, 2.17.
*εὐημερέω **3**, 2, 19 ; 9, 19.
*εὐημερία **3**, 2, 29 — p. 278.
*εὔηχος **19**, 2.
*εὐθέως **19**, 2.
*εὐθηνέω **3**, 8, 22 ; 10, 4 — **3**, 9, 1′.
*εὐθυμέω **3**, 2, 22.28 ; 6, 34 ; 9, 1.21 — p. 279.

*εὐθυμία **3**, 3, 12.
εὐθύνω **22**, 2, 10 **23**, 7, 6 — p. 553.
εὐθυπορέω **6**, 1, 46 ; 2, 30 — p. 344.
*εὐθύς **3**, 3, 25 ; 5, 9 ; 6, 24 **6**, 1, 10 ; 2, 32.35 **8**, 14 **9**, 1, 23 **12**, 2, 68 **16**, 2, 15 **18**, 4, 16 **23**, 3, 6 — **19**, 2′ **23**, 3, 8′.27′.
εὐθύτης **18**, 3, 18.
εὐκαταγώνιστος **7**, 2, 17 **17**, 1, 10 **23**, 3, 7.
εὐκολία Pr. 1, 9 **22**, 2, 28.
εὔκολος **23**, 6, 2 — p. 523.
*εὐκόλως **8**, 12 **17**, 1, 14.
εὐλογία **7**, 1, 3 ; 3, 11 **19**, 23 **23**, 7, 56 — **19**, 27′.
*εὐμεθόδως Pr. 1, 19 — p. 249.
εὐμενῶς **1**, 3.
*εὐμήχανος **14**, 2, 13.
— εὐμέτοχος **13**, 1, 26′.
*εὐμοιρία **4**, 7, 15 **10**, 2, 25 — p. 377.
*εὐμορφία **18**, 1, 10.
*εὔμορφος **18**, 1, 10.
— εὐνουχία p. 418.
εὐοδία **6**, 1, 18′.
εὐπάθεια **22**, 2, 22.
εὐπείθεια **23**, 3, 27′ ; 6, 24″.
εὔπλοια **23**, 6, 24 — p. 551.
*εὐπορία **23**, 2, 52.
*εὐπραγία **4**, 3, 14.
*εὐπρεπής **16**, 1, 13.
εὕρεσις **11**, 3, 2 **12**, 3, 38 ; 4, 2.
εὑρετής **12**, 2, 19 — **4**, 5, 9′ — p. 402.
εὑρίσκω Pr. 2, 1.28 **2**, 1, 4 ; 3, 10 **3**, 1, 34 ; 2, 25 **4**, 1, 6 **11**, 2, 7 ; 4, 16 **12**, 2, 20 ; 3, 12. 27.35.36 **14**, 1, 23 **23**, 2, 34.
*εὐρυχωρία **9**, 1, 31.
εὐσέβεια **3**, 8, 20 — p. 354.
εὐσεβής **7**, 2, 5.
*εὐσχημόνως **18**, 2, 9 **23**, 3, 20 — p. 535.
*εὔτακτος **18**, 4, 6.
εὐταξία p. 474.
εὐφημία **1**, 13.
*εὐφραίνω **3**, 3, 27 ; 4, 16 **12**, 3, 38 **13**, 3, 15.17 *(bis)* **20**, 4, 33 — **21**, 2, 6′.
εὐφροσύνη **3**, 3, 11.22 ; 4, 1 **12**, 3, 28.34 **14**, 2, 6 **20** T.
εὐχαριστέω **21**, 3, 9.
εὐχαριστία p. 481.
εὐχή **3**, 1, 22.
εὔχροια **10**, 2, 18.
εὐωδία **23**, 5, 8.
εὔωνος **18**, 5, 2.
εὐώνυμος **18**, 3, 41.
ἐφάπτω **2**, 3, 4 **3**, 3, 24 **6**, 2, 19 **15**, 2, 17 **23**, 3, 12 — **18**, 5, 30′ — p. 346.
ἐφαρμόζω **18**, 3, 39.
ἐφέλκω **8**, 9 **11**, 3, 3 **13**, 3, 7 — **9**, 1, 2′ **13**, 1, 30′.
ἔφεσις **4**, 5, 26 **18**, 3, 21.
ἐφευρετής **4**, 5, 9.
ἐφηδύνω **21**, 2, 2′.
*ἐφήμερος **23**, 2, 44.
*ἐφικνέομαι **11**, 3, 9 ; 4, 1 **18**, 1, 16.
ἔχθρα **16**, 1, 10 — p. 451.
ἐχθρός **3**, 8, 2 **11**, 4, 12 **23**, 3, 8.
ἐχθρωδῶς **16**, 1, 17′ — p. 235.
*ἐχθρῶς **16**, 1, 17.

ἔχω Pr. 2, 3.19 **1**, 4.30 **2**, 1, 4 ; 2, 1.4 ; 3, 23 **3**, 1, 20 ; 2, 9.21 ; 3, 6 ; 4, 5. 6.18 ; 6, 6.21 ; 9, 8.20 ; 10, 4 **4** T ; 1, 14.18 ; 2, 8.10.15 ; 4, 3.7.46 ; 5, 12 ; 6, 4 ; 7, 13 **5**, 9.12 **6**, 2, 14.21.26 **7**, 2, 12.15 **8**, 1 *(bis)* **9**, 1, 2.20 ; 2, 23 **10**, 1, 9.13.22.30 ; 2, 24 **11**, 3, 7 ; 4, 2 ; 5, 15 *(bis)*. 19 **12**, 2, 6.8. 14.38 **13**, 1, 19.28 **14**, 1, 2.6.30.33 ; 2, 4 ; 3, 7 ; 4, 1 **15**, 1, 21 **16** T ; 1, 17.19.29 ; 2, 14.17 **17**, 1, 1 ; 2, 27 **18**, 1, 4 ; 2, 13 ; 3, 2.25.39 ; 4, 11 **19**, 16 **20**, 3, 2 ; 4, 13. 40.42 **21** T **22**, 1, 9 ; 2, 3.13.24 **23**, 3, 9 ; 6, 17.24.29 — **4**, 7, 11′ **19**, 25′ **20**, 4, 15′
ζάω Pr. 2, 16 **3**, 9, 6 ; 10, 3 **4**, 4, 38 ; 5, 4 ; 8, 10 ; 9, 8 **13**, 2, 1.4 **14**, 4, 8 **16**, 1, 24 **18**, 4, 12 ; 5, 37 **21** T **23**, 1, 2.20 ; 2, 53 ; 6, 7 ; 7, 18.24 — **23**, 6, 7′ — p. 296 (καθ' ἑαυτόν).
ζέω **3**, 5, 10 — **23**, 6, 7″.
ζηλοτυπία **3**, 10, 11.
*ζηλωτός **3**, 1, 21.
ζῆλος **20**, 4, 4′.
*ζημία **4**, 1, 34 **10**, 1, 1. 23 ; 2, 1.2 **23**, 2, 40.48.
*ζημιόω **23**, 2, 48.50.
ζητέω Pr. 2, 29 **2**, 3, 22 **4**, 6, 15 **10**, 1, 27 ; 2, 32.34 **11**, 3, 16 **12**, 3, 9.21.22.26 ; 4, 1 **18**, 4, 10 **23**, 3, 3 ; 6, 1 — p. 177.
ζήτησις **11**, 1, 17.
*ζόφος **3**, 7, 11.
ζοφώδης **4**, 6, 11.
ζυγόν **18**, 4, 23.
ζωγρέω **7**, 1, 21.
ζωή Pr. 1, 2.8 **2**, 2, 7 **3**, 1, 32 ; 2, 28 ; 3, 7 ; 5, 21 ; 6, 23 ; 8, 15 ; 9, 5.18 ; 10, 10.15 **4**, 1, 7.22 ; 3, 38 ; 4, 3.10.14.17.25.37 ; 5, 4 ; 6, 11.18 ; 9. 7 **6**, 1, 11 **9**, 2, 8 **12**, 2, 46 ; 4, 4 **13**, 1, 6.16 ; 3, 5.12 **14**, 1, 4.9.18.29 ; 4, 3.10.15.19 **17**, 1, 12 ; 2, 20 **18**, 3, 25 ; 5, 11 **21**, 3, 4 **23**, 2, 53 ; 5, 3 ; 6, 3.5.6. 10.20 ; 7, 18.27.28 — **2**, 2, 13′ **4**, 1, 23′ **23**, 6, 1′.4′.5′.9′.21″.24′ — p. 401.
ζῷον **12**, 2, 1.5 — p. 399.
ζωοποιός **13**, 2, 13 ; 3, 4.
ζωτικός **14**, 3, 17 **19**, 10.

ἡγεμονεύω **17**, 1, 17.
ἡγεμονικός **5**, 30 — p. 103. 338.
ἡγέομαι **19**, 17 **23**, 3, 14. 17 ; 7,13.
*ἤδη **7**, 3, 9 **11**, 5, 9 **14**, 2, 3 ; 4, 17 **23**, 3, 10 — **1**, 1′ **23**, 6, 12′ — p. 206. 442.
*ἥδομαι **4**, 5, 6.
ἡδονή **3**, 3, 24 ; 4, 13 ; 8, 4 **4**, 4, 34 ; 5, 10.24.34 **5**, 2.7.17.19.30 **7**, 1, 10 ; 2, 18 **8**, 31 **9**, 1, 26 ; 2, 19.21.22 **11**, 1, 20 ; 2, 21 **12**, 3, 11 ; 4, 16.18 **14**, 2, 6.14 **17**, 1, 3 *(bis)* 10.14 ; 2, 4.11 **20** T ; 3, 2 **21** T ; 1, 4.8.12.19 ; 2, 3.4.7.13 ; 3, 6 ; 4, 8 ; 6, 17 — **3**, 5, 11′ **4**, 5, 35′ **9**, 2, 22′ **21**, 2, 5′. 1‴ — p. 136.137.158.308. 321.420.506.509.
*ἧδος **21**, 2, 1‴.
ἡδύνω **3**, 1, 19 — **21**, 2, 2‴.
ἡδυπάθεια **6**, 1, 38.
*ἡδύς **3**, 2, 8.23 ; 3, 26.32 ; 4, 14 ; 5, 11 ; 6, 34 **4**, 4, 44.50 ; 5, 2 **8**, 34 — **21**, 2, 1′.
ἦθος **7**, 2, 9 **17**, 2, 28. 34 — **11**, 5, 11′.
ἡλιακός **10**, 1, 15 **12**, 2, 22.
ἡλικία **3**, 1, 11 **7**, 3, 8 **9**, 1, 24 **14**, 3, 2 **23**, 6, 13 — **23**, 6, 13′.15′.18′.23′.
ἥλιος **1**, 32 **10**, 1, 29.32 **11**, 4, 34.37 **12**, 2, 26 **20**, 4, 16 — **23**, 6, 21′.
ἧλος p. 100.334.
ἡμέρα **6**, 1, 32.
ἡνία **22**, 2, 8.13 — p. 469. 517.
ἡνίοχος p. 516.
ἠρέμα **11**, 5, 1.
ἠρεμέω **4**, 4, 8 ; 5, 16.
ἡσυχία Pr. 1, 7.
ἡσύχιος **15**, 2, 11 — p. 544.
*ἥσυχος **15**, 2, 11′.
*ἡττάομαι **4**, 5, 25 **21**, 1, 12 **23**, 7, 2.
ἦχος **19**, 8.
θάλαμος **3**, 5, 15 *(bis)* — **3**, 7, 10′ — p. 286.295.
θάλασσα **4**, 6, 12 **18**, 5, 20.24.32.42 **19**, 2 **23**, 7, 6 — **4**, 6, 11′ — p. 480.
θάμβος p. 372.
θάνατος **3**, 3, 8.23 ; 5, 5. 6.16 ; 7, 14.15 ; 8, 23 ; 9, 22.23 ; 10, 10 **12**, 2, 20 **13**, 2, 5.11 ; 3, 6.7 **14** T ; 1, 2.4.7.9.11.12.19.25. 29.33 **14**, 2, 2.11 ; 4, 2.9 **23**, 4, 4 ; 6, 3.4 ; 7, 51 — **14**, 4, 2′ **23**, 6, 1′.3′ — p. 421.428.
θαρρέω **9**, 2, 20 **18**, 2, 11 **23**, 7, 4.
θαρσέω **18**, 3, 31.
*θάρσος **18**, 3, 11 — p. 353.
θαῦμα **1**, 26.30.33.36 **2**, 3, 11 **5**, 12 **10**, 1, 14 — **1**, 8′ — p. 261.
*θαυμάζω **1**, 39 **2**, 3, 24 **4**, 2, 4 **9**, 1, 13 **10**, 1, 34 ; 2, 19 **11**, 3, 10 **14**, 4, 22.
θαυμαστός **9**, 1, 18 — **23**, 6, 14′.
θαυματοποιέω **6**, 1, 25.
θαυματοποιΐα **18**, 5, 43.
θέαμα **14**, 3, 1.
*θεάομαι **10**, 1, 15.20.23 **11**, 1, 7 **18**, 2, 3 — p. 183.
θεατής **3**, 1, 14.
θεῖος Pr. 1, 3.8 **1**, 13 **2** T ; 1, 13 ; 2, 4 **3**, 5, 22 ; 6, 19 **4**, 4, 2.6.16 ; 9, 7 **5**, 16.29 **6**, 1, 19. 25 **7**, 3, 4 **8**, 4 **9**, 1, 29 **10**, 1, 21 **12** T ; 1, 4.12 ; 2.2.67 ; 3, 34.38 ; 4, 2.10 **13**, 3, 15 **17**, 2, 24 **18**, 3, 9 **19**, 26. 28.31 **22**, 1, 4 **23**, 3, 8 — **1**T **2**, 1, 14′ **12**, 2, 68′ **23**, 6, 3‴.9′.19′.
θέλημα **7**, 1, 22 **14**, 3, 15 *(bis)*. 21 **19**, 45 **23**, 6, 22.

θέλω **4**, 2, 12 **13**, 1, 22 **23**, 4, 2.
θεμέλιος **18**, 1, 15.22.27.29. — θεοδόχος p. 267.
θεοειδής **12**, 2, 48 — p. 100. 406.
θεόπνευστος **4**, 6, 2 **12**, 1, 7 — **18**, 5, 12′.
θεοποιέω **1**, 21 — p. 258.
θεοπρεπής **18**, 1, 30.
θεός Pr. 2, 27 **1**, 3.12.19. 23 **2**, 1, 5 ; 2, 6.14 ; 3, 4.8 **4**, 2, 9 ; 3, 31 ; 5, 5 **6**, 1, 22.44.45 **7**, 1, 3.16. 20 ; 2, 6 ; 3, 10 **8**, 26 **9**, 2, 13.14.15 **11**, 5, 4. 7 ; 6, 9.10 **12**, 1, 6 ; 2. 4.20 *(bis)*. 43.44.58.68 ; 3, 6.8.44 ; 4, 6 **13**, 1, 19. 27 ; 2, 12 **14**, 3, 15 ; 4, 8.11.12 **16**, 1, 23 **17**, 2, 3.4.15 **18**, 1, 3.19 ; 3, 22 ; 5, 27 **19**, 30 **20** T ; 4, 15.42 **21**, 1, 1 **23**, 4, 2.4 ; 6, 10.23 ; 7, 25.29.30.35.37.39.41 *(bis)* 42.46.53.54.56.62.64.66 *(bis)*. 67 — **5**, 31′ **18**, 3, 3′ **20**, 4, 40′ **21**, 1, 13′ **23**, 3, 18′ ; 6, 24′.29″.
θεοσεβής Pr. 2, 18.
θεότης **2**, 2, 19 — p. 457.
θεοτόκος **14**, 1, 24 **19**, 6 — p. 487.
θεοφιλής p. 112.544.
θεραπεία **23**, 2, 29 — p. 111.
θεραπευτικός p. 528.
θεραπεύω **3**, 10, 34 — **3**, 10, 35′.
θερμός **3**, 7, 5 **22**, 1, 20 ; 2, 14 — **22**, 1, 2′.8′.9′.
θεωρέω **3**, 10, 24 **4**, 8, 13 **7**, 1, 23 **10**, 1, 35 ; 2, 28 **11**, 1, 16 ; 5, 11 **12**, 2, 42 ; 3, 41 **15** T **16**, 2, 5 **23**, 1, 16 — p. 183.
θεωρία **3**, 3, 28 **5**.21 **6**, 1, 7 **10**, 2, 9 **11**, 1, 25 — **22**, 1, 16′ — p. 183.
*θήκη p. 51.
θῆλυς **20**, 4, 38.
θήρα **4**, 6, 31.
θηρεύω **5**, 31 **8**, 35 **17**, 1, 4 — p. 338.
θηρίον **23**, 3, 22′.
θηριώδης **23**, 3, 25.
θησαυρίζω **4**, 2, 2.
θησαυρός **18**, 3, 9 **20**, 4, 11.
*θιγγάνω **4**, 7, 7.
θλίβω **16**, 1, 4 ; 2, 15.
θλίψις **14**, 3, 9.
θνήσκω **3**, 10, 8 **14**, 1, 35 **18**, 4, 12.
θνητός **3**, 3, 5 **4**, 3, 24. 25 **13**, 2, 3 ; 3, 11 **14**, 1, 15 ; 4, 2.
*θολερός **11**, 4, 29.
*θόρυβος **6**, 1, 18.
θράσος **7**, 2, 2 **17**, 2, 4 — p. 353.
*θρασύς **17**, 2, 12.
*θρηνέω **3**, 8, 18.
*θρῆνος **3**, 5, 9 — **3**, 7, 11′.
*θρηνῳδός **3**, 7, 11.
θρίξ **6**, 1, 36.
*θρύπτω **4**, 4, 44.
θῦμα **23**, 7, 64.
θυμηδία **14**, 2, 6.
θυμοειδής p. 469.471.
θυμός **17**, 2, 13 **18**, 3, 5.
θυμώδης **16**, 1, 29.
θύρα Pr. 1, 5 **3**, 6, 29 — p. 247.
θυσία **23**, 4, 5 **23**, 7, 24. 41.
θυσιαστήριον p. 559.

θύω **18**, 3, 10.
θώραξ **18**, 3, 39.

ἰατρικός **22**, 1, 16 **23**, 2, 17.28 — p. 513.
ἰατρός **3**, 10, 28.33 — **22**, 1, 16″.
*ἰδέα **11**, 1, 24.
ἴδιος **1**, 28 **2** T ; 2, 5 **3**, 6, 10.17 ; 8, 1.11.21 ; 9, 11 ; 10, 3 **4**, 6, 18 ; 8, 14 **6**, 1, 5 **7**, 1, 12 ; 2, 24 **10**, 1, 19.25 **11**, 1, 14 **12**, 2, 15.40.42 ; 3, 20 **14**, 4, 17 **18**, 2, 4 ; 3, 3 **19**, 38 **20**, 2, 9 ; 4, 22 **21**, 2, 2 **22**, 1, 3 **23**, 2, 50 ; 3, 19 ; 6, 28 — **1** T′, 41′ **19**, 35′.
ἰδίωμα **23**, 6, 15′.
ἰδίως **3**, 6, 13′.
ἱδρύω **10**, 2, 28 **18**, 3, 2 — p. 117.378.469.
ἱδρώς **1**, 42.
ἱεράομαι **23**, 7, 36 — p. 558.
ἱερατεύω **23**, 7, 29.
ἱερεύς **23**, 7, 41.51.64 — p. 66.67.556.
ἱερεύω **23**, 7, 29′.
ἱερωσύνη **23**, 7, 49.
ἱκανός **1**, 38 **2**, 2, 15 **20**, 2, 9.
*ἱκανῶς **3**, 10, 4.
*ἱκμάς **19**, 8.10. — ικός p. 513.
*ἱλύς **8**, 39′.
ἰλυώδης **11**, 4, 29′.
ἰοβόλος **13**, 1, 18 — p. 425.
ἰός **12**, 2, 50 — p. 157. 169.406.
ἰσάγγελος **14**, 4, 15 — p. 206, 442.
*ἰσοδυναμέω **1**, 8.
*ἰσοκράτεια **22**, 2, 1 — **22**, 1, 16′ — p. 516.
*ἰσομοιρέω **3**, 2, 20.
ἴσος **2**, 1, 7 **4**, 1, 35 ; 4, 37 **7**, 2, 6 **15**, 1, 9 **16** T ; 2, 17 **23**, 5, 12 — **22**, 1, 8′ ; 2, 20′.
ἵστημι **4**, 3, 34 ; 7, 4.11 **6**, 1, 12 ; 2, 27 **8**, 27 **11**, 1, 11 **14**, 1, 7.9 **15**, 1, 4 **18**, 1, 15 — **23**, 6, 1′.
ἱστορία **6**, 1, 4.25 **7**, 3, 13 **18**, 5, 28.41 **19**, 19.
ἰσχυρός **21**, 1, 3.
*ἰσχυρῶς **17**, 1, 3.
ἰσχύς **10**, 1, 12 **20**, 4, 17.
ἰσχύω **3**, 7, 15 **23**, 6, 8 — **23**, 6, 8′.
*ἴσως **2**, 3, 19 **3**, 9, 17 **12**, 1, 1.
ἰχθῦς **18**, 5, 14.
ἴχνος **3**, 1, 14 ; 3, 40 **23**, 5, 6.
*ἰώδης p. 407.

καθαίρω **4**, 4, 40 **10**, 1, 6.21.
καθάπαξ **14**, 4, 7.
καθάπτω **3**, 3, 2.
καθαρεύω Pr. 2, 2 **23**, 7, 38.
καθαρός **1**, 21 **2**, 1, 6. 10.15 **4**, 1, 9 **6**, 1, 28 **7**, 2, 19 **9**, 2, 23 **11**, 4, 27.29.39 ; 5, 5 ; 6, 10 **12**, 2, 61 **13**, 1, 25 **18**, 3, 1.4 ; 5, 18 **20**, 4, 32.44 **21**, 1, 5 **23**, 4, 12 ; 6, 13 ; 7, 17.60.64.66 — **2**, 1, 9′ **5**, 31′.
καθαρότης **1**, 2.8.24.40 **2**, 1, 9.17 ; 2, 9.15 **5** T, 30 **8**, 23 **11**, 4, 31 ; 5, 6 **14**, 4, 19 **15**, 1,

8 **18**, 5, 11 **21**, 1, 1 **23**, 7, 65 — **1**, 5′ — p. 170. 391.
καθέζομαι **18**, 5, 40.
καθέλκω **18**, 5, 35.
καθηγεμών **18**, 5, 31 **23**, 3, 4 ; 6, 11.
καθηγητής Pr. 2, 26.
καθικνέομαι **22**, 2, 10.
καθίστημι **6**, 1, 19.22 **10**, 1, 13 **11**, 4, 19 **12**, 2, 22 **23**, 2, 17 — **22**, 1, 5′.
*καθολικῶς Pr. 2, 8.
καθόλου **23**, 7, 17.
καθομιλέω Pr. 2, 22.
*καθοράω **3**, 10, 27 **8**, 2 **11**, 6, 5 **12** T.
καθορμίζω **23**, 6, 23 — p. 550.
καθυποπτεύω **1**, 37.
καί p. 206.442.
καινότης **23**, 2, 7 ; 7, 27.
καινοτομέω **12**, 2, 39 **23**, 3, 6.
καίριος **18**, 1, 9.
καιρός **3**, 5, 4 ; 9, 1 **4**, 3, 40 ; 7, 27 **8**, 19 **18**, 3, 15 **22**, 2, 14.
κακία **4**, 1, 5 **7**, 1, 24. 26 ; 2, 2.16 **11**, 4, 46 ; 6, 2 **12**, 2, 19.36.47.50 ; 3, 2 **16**, 2, 6.9 **18**, 5, 6.
κακοπάθεια **22** T ; 2, 23.27.
κακός **3**, 2, 3 ; 6, 30 ; 7, 20 ; 8, 8.11.18 ; 9, 11 ; 10, 2.15.30.35 **4**, 1, 15 ; 3, 3 ; 5, 9.13.22.34 ; 6, 14. 28 ; 8, 3 **7**, 1, 17 *(bis)* ; 2, 26 **12** T ; 2, 21.40.41 **13**, 1, 21.22.26 **14**, 3, 4. 6 **17**, 2, 17 **21**, 2, 8 — **3**, 9, 12′ **23**, 6, 17′ — p. 405.
*κακότεχνος **16**, 1, 27.
*κακοῦργος **18**, 4, 24.
*κακῶς **4**, 4, 38.
*καλάμη **14**, 1, 31.
καλέω **11**, 4, 21 **18**, 5, 25.
κάλλιστος **3**, 8, 21 **9**, 2, 22.
καλλίων **3**, 8, 17.
κάλλος **3**, 3, 28.37 **4**, 7, 19.24 ; 8, 14 **5**, 14 **10**, 1, 20.26.34 ; 2, 6.16.21 **11**, 1, 18.25 ; 2, 4 ; 3, 10. 12.13 ; 5, 8 **12** T ; 2, 8. 48.63 ; 3, 3.35 **23**, 1, 21 — **9**, 1, 3′ **10**, 2, 22′.
*καλλωπίζω **3**, 5, 15 **4**, 8, 14 **23**, 1, 17.
*καλλωπισμός **20**, 4, 3.
καλός Pr. 1, 17 **1**, 2 **2**, 3, 14 **3**, 1, 7.15.21 ; 9, 14 **5**, 21 **9**, 1, 3.9 **10**, 1, 2.33 **11** T ; 1, 17.19.24.26 ; 2, 4.8.13.18 ; 3, 1.3.11 ; 4, 17.18 ; 5, 13. 15.17 *(bis)*. 18 ; 6, 3.9 **12**, 2, 37.43.44 ; 3, 43 ; 4,7 **13**, 1, 20.23.25.29 **14**, 4, 14.18 **16**, 1, 25 **17**, 2, 36 **18**, 2, 18 **20**, 4, 24 **23**, 3, 14 — **1**, 5′ **11**, 3, 13′ **13**, 1, 21′.22′.
κάλυμμα **12**, 2, 62 — p. 409.
καλύπτω **12**, 3, 3 ; 4, 3 **18**, 3, 38.
καλῶς **2**, 2, 1 **4**, 4, 6 **10**, 2, 2 **13**, 3, 13 **14**, 1, 13 **21**, 1, 17 **22**, 1, 9 **23**, 6, 19 — **7**, 1, 13′ **2**, 3, 6, 19″.
κάμηλος **6**, 1, 36.

κάμνω **18**, 3, 14.
κανών **18**, 3, 18 **21**, 2, 1 **23**, 6, 9 — **23**, 6, 8′ — p. 60.522.544.
καρδία **3**, 6, 13.28 ; 9, 12 **5**, 30 **7**, 1, 15 **9**, 2, 13. 14.15 **10**, 1, 6 **11**, 4, 46 **12**, 3, 33 **14**, 3, 17 **15**, 1, 11.16.26 **20**, 1, 4 **21**, 1, 6.13.14.20 **23**, 7, 61.67 — **5**, 31′ **9**, 2, 11′ — p. 493.
καρπός **7**, 2, 27.28 **14**, 1, 26 **20**, 4, 27 **23**, 3, 28 ; 7, 54.
καρποφορέω **14**, 4, 8.
*καρπόω **13**, 1, 26 **14**, 4, 14 **20** T.
*κασίγνητος p. 72.
καταβαίνω **11**, 4, 44 **23**, 7, 6 — p. 388.
*καταβάλλω **2**, 2, 7.
*καταγέλαστος **18**, 1, 13.
*καταγελάω **4**, 3, 16.
*καταγηράσκω **23**, 7, 12.
*καταγινώσκω **7** T **10**, 1, 8 **18**, 2, 19.
καταγίνομαι **5**, 26.
καταγλυκαίνω **3**, 3, 3 **21**, 2, 3′.
κατάγχω **22**, 2, 7.
κατάγω **2**, 3, 5 **22**, 1, 5 — **22**, 2, 7′.
καταδέχομαι **4**, 2, 3 **14**, 1, 15 **18**, 2, 5 — **23**, 6, 3′.
κατάδικος **14**, 1, 35.
καταδύω **15**, 2, 7 **18**, 5, 27.
— καταδιωκτέον **21**, 2, 5‴.
καταθύμιος **3**, 10, 9.
*καταιγίς **18**, 5, 25.
κατακλείω **11**, 3, 7.
*κατακρίνω **12**, 4, 12.
κατάκρισις **4**, 5, 32 : **14**, 3, 9 **16**, 1, 22.
καταλαμβάνω **3**, 5, 4 **10**, 2, 29 **11**, 1, 8 ; 3, 15 ; 5, 6 **15**, 1, 1 **16′**, 2, 9 — p. 186.
καταλέγω **16**, 1, 11.
καταλείπω **3**, 10, 23 **4**, 3, 5 ; 6, 10.29 **7**, 1, 13 **11**, 4, 28.41 ; 5, 9 **13**, 1, 5.7 — p. 395.
καταλήγω Pr. 1, 16 **3**, 5, 27 ; 10, 13.23 **4**, 3, 26 ; 5, 28 **11**, 6, 8 **14**, 1, 11 — p. 322.
κατάληψις **10**, 2, 31.
*καταλιμπάνω **11**, 3, 16.
κατάλληλος **18**, 2, 2 **20**, 1, 8.
καταλύω **14**, 1, 11.29.
καταμαλάσσω **6**, 1, 38.
*καταμανθάνω **3**, 1, 30.
καταμελαίνω **3**, 7, 9 **12**, 2, 49.
*καταμένω **8**, 25.
καταμερίζω **9**, 2, 15.
καταμωλωπίζω **7**, 3, 1.
καταναλίσκω **23**, 2, 51.
κατανοέω **3**, 3, 30 **4**, 1, 9 **11**, 2, 4 — **22**, 1, 16′.
κατανόησις **6**, 1, 45 **10**, 2, 22.37 **11**, 5, 13 ; 6, 6 — p. 184.
καταξιόω **23**, 7, 53.54.
καταπατέω **18**, 1, 35.
καταπέτομαι **11**, 4, 7 — p. 388.
καταπιαίνω **20**, 4, 18.
καταπίνω **3**, 5, 26 **14**, 4, 2.
καταπίπτω **22**, 1, 5″.
—καταπληρόω **19**, 37.
καταπραΰνω **3**, 7, 13′.
*καταπτήσσω **17**, 2, 14.

κατάρα **3**, 5, 18.
κατασκευάζω Pr. 1, 22 **1**, 36 **12**, 3, 33 — **22**, 2, 25′.
κατασκευή **12**, 2, 10 **13**, 3, 11 — **18**, 1, 14′ — p. 400.
κατασπάω **21**, 1, 19.
κατάστασις **17**, 2, 34 **18**, 4, 6 — **22**, 1, 19′ — p. 475.
— κατασχολέω **5**, 8.
κατατείνω **1**, 11 — p. 261.
κατατέμνω **3**, 6, 15 — p. 289.
κατατίθημι **15**, 1, 15.
κατατολμάω **23**, 2, 16 ; 7, 4.
κατατρυφάω **12**, 4, 8.
καταφαίνω **21**, 1, 3.
*καταφανής **13**, 3, 9.
καταφέρω **5**, 5 — **23**, 2, 41′.
καταφεύγω **9**, 2, 2.
καταφρονέω **3**, 8, 5.
καταχέω **6**, 1, 45′.
καταχώννυμι **22**, 1, 11.
καταψύχω **22**, 2, 15 — p. 519.
κατεξετάζω **14**, 4, 7 — p. 441.
*κατεπαγγέλλομαι **11**, 4, 34.
κατεπιχειρέω **23**, 2, 13 — p. 526.
κατέρχομαι **8**, 29 **9**, 2, 3.
κατευθύνω **6**, 1, 41 — **23**, 7, 6′ — p. 553.
κατέχω **17**, 2, 11.
κατηγορέω **16**, 1, 17.
κατηγορία **3**, 5, 21.
κατήφεια **3**, 7, 14 **4**, 4, 20.
κατοικίζω **13**, 3, 16.
κατοίχομαι **3**, 7, 19.
κατολισθαίνω **7**, 2, 20 **11**, 2, 10 **22**, 1, 2.
κατόπιν **4**, 6, 8 **23**, 5, 7.
κάτοπτρον **11**, 4, 35 ; 5, 6 — p. 187.394.407.
κατορθόω **2**, 2, 16 **7**, 2, 10 **18**, 4, 9 ; 5, 3 **19**, 6 **23** T ; 2, 9.10 ; 2, 27.35 ; 5, 13 ; 6, 12 ; 7, 3 — **1**, 10′.15′ **18** T′.
κατόρθωμα **1**, 16 **2** T **4**, 8, 12 **12**, 2, 67 **15**, 1, 3.5 **18**, 1, 3.32 **19** T **20**, 4, 14 **23**, 7, 10.55 — **1**, 3′ — p. 257.104.444.477.
κατόρθωσις Pr. 2, 16.
κάτω **4**, 5, 1 **5**, 7.11 **10**, 2, 16.
κατωφερής **6**, 2, 21.
*καῦσις **21**, 3, 4.8.
καυτηριάζω **7**, 1, 12 ; 2, 23 — p. 350.
καυχάομαι **19**, 33.
καύχημα **3**, 1, 12.
κεῖμαι **12**, 2, 42 **13**, 1, 32.
κελεύω Pr. 2, 3 **12**, 3, 19 **23**, 7, 20 — **23**, 7, 52′.
κενοδοξία **4**, 5, 25 *(bis)* — **4**, 5, 35′.
κενός **4**, 1, 16 ; 5, 11.
κέντρον **14**, 1, 30.
κέρδος **18**, 1, 8.
κεφάλαιον T **3**, 2, 7 **23**, 7, 58 — T′.
κεφαλή **3**, 3, 34 ; 6, 21 **19**, 22.
—*κηδάρ **4**, 4, 21 — p. 129. 315.
κηλίς **23**, 7, 34.
*κημός **3**, 1, 7.
κῆπος p. 50.
*κῆρες **3**, 9, 4′ — p. 235.
κιθάρα p. 488.
κινδυνεύω **5**, 27 **8**, 14 **9**, 2, 6 **18**, 1, 7 **23**, 2, 43.

κίνδυνος **3**, 6, 2.9.12 **8**, 29 **10**, 2, 35 **16** T ; 2, 18 **23**, 2, 16.47.
*κινδυνώδης **4**, 6, 23.
κινέω **4**, 1, 20 **6**, 2, 17. 25 **23**, 1, 21.
*κίνημα **5**, 24 **18**, 4, 5.
κίνησις **4**, 5, 20 **6**, 2, 22. 29 **15**, 2, 9.
κλέπτης **18**, 3, 8.
κλέπτω **9**, 2, 16 **18**, 3, 10.
*κληδών **3**, 5, 1.
κλῆρος **3**, 10, 5.
*κλίνη **18**, 2, 6.
κλίνω **22**, 1, 6 — **15**, 1, 11′.
*κλύδων **23**, 6, 21.30 — **4**, 7, 10′ — p. 549.
*κνήμη **18**, 3, 39′.
*κνημίς **18**, 3, 39.
*κοιλία **19**, 40.
κοινός Pr. 1, 3.19 **2**, 3, 21 **3**, 1, 11 ; 2, 3 ; 5, 10 ; 8, 14 **4**, 2, 10 **5**, 19 **7**, 1, 4 **11**, 1, 13.15.23 **18**, 1, 1 ; 5, 20 **20**, 4, 36 **23**, 4, 7 — **4**, 1, 2′ — p. 136.247.480 (κοινὸς βίος).
κοινότης Pr. 1, 7 **15**, 1, 20.
κοινωνία **2**, 3, 5 **4**, 1, 14 **12**, 3, 28 **13**, 3, 11 **15**, 1, 11 **16**, 2, 3.8 **23**, 2, 36.
κοινωνός **1**, 22 **20**, 4, 29 — p. 258.
κοίτη **16**, 1, 8.23.
κολλάω **15**, 1, 14′ — p. 122. 446.
κομάω **4**, 3, 16 ; 7, 23 **20**, 4, 11.
*κόμη **3**, 3, 33.
κομπάζω **2**, 3, 20.
κόμπος **2**, 3, 17′.
*κομπώδης **2**, 3, 17 — p. 271.
*κόπριον p. 133.413.
*κόπρος **12**, 3, 24 *(bis)*. **18**, 2, 6 — p. 414.
*κόρος **21**, 2, 11 — p. 136. 508.
κορυφαῖος **23**, 6, 11 — p. 544.
κορυφή **23**, 7, 55.
κοσμέω **1**, 15.
κοσμικός Pr. 1, 21 **3**, 1, 14 **18**, 5, 20 **23**, 2, 41. 44 — **23**, 6, 4′ — p. 136 (κοσμικὸς βίος), 275.480.
κοσμογένεια **12**, 2, 3 — p. 399.
κόσμος **1**, 32 **2**, 2, 13 **3**, 7, 10 **4**, 1, 22 ; 4, 8 **6**, 2, 39 **9**, 2, 9.15.19 **11**, 4, 15 **13**, 1, 31 **20**, 3, 14 **23**, 7, 22 — **3**, 8, 23′ **23**, 7, 25′ — p. 480 (κόσμος νοητός), 269.
κοῦφος **18**, 5, 35 — p. 100. 481.483.
*κούφως **18**, 5, 35.
*κράνος **18**, 3, 37.
κρατέω **4**, 4, 23.30 **12**, 2, 17 **13**, 2, 5 **17**, 2, 9 **18**, 4, 16.
κράτος **14**, 1, 30 **23**, 7, 68.
κρείττων **1** T ; 38 **3**, 2, 20 **6**, 1, 34 **8**, 27 **11**, 5, 2 **14** T ; 1, 2.12 **23**, 2, 54 — p. 393.
κρημνός **3**, 1, 9 **7**, 2, 22.
κρίνω **1**, 2 **4**, 3, 13 **7**, 1, 18 **12**, 4, 7 — **1**, 5′.
κρίσις **1**, 27 **6**, 1, 10 **9**, 1, 20 **23**, 2, 15.

κριτήριον **4**, 4, 34 **11**, 2, 15 ; 5, 13.
*κρότος **3**, 5, 17.
κρυπτός **6**, 1, 27 **13**, 1, 13 — **13**, 1, 14′ **20** 1, 4′ — p. 342.
κρύπτω **12**, 3, 20 — **20**, 1, 4 — **12**, 3, 3′.
*κτάομαι **4**, 3, 26.27 **9**, 1, 5 **17**, 1, 6 **23**, 2, 32 — **3**, 1, 3′ **17**, 1, 7′.
κτῆμα **4**, 1, 23.33 **18**, 3, 15.
κτηνώδης **5**, 15 — p. 336.
κτῆσις **4**, 1, 25.28 **10**, 1, 2.
κτίζω **12**, 2, 65 ; 4, 19 **13**, 1, 17.
κτίσις **11**, 3, 14 — **4**, 1, 25′ — p. 401.
κτίσμα **7**, 1, 16 **12**, 2, 43.
κτίστης **12**, 2, 21.
κυβερνήτης **4**, 4, 54 **23**, 7, 5 — **23**, 6, 9′ — p. 553.
κύημα **14**, 4, 1.
κύησις **14**, 3, 14 — p. 200.
κύκλος **15**, 2, 5.9 **19**, 37.
*κυκλοτερῶς **15**, 2, 7.
*κῦμα **15**, 2, 7 **18**, 5, 30 **23**, 6, 26.
*κυοφορέω **3**, 5, 6 **13**, 3, 19 **19**, 28.34.
*κυοφορία **3**, 5, 12 **19**, 42.
κυριεύω **3**, 6, 20 **4**, 3, 39 ; 17, 1, 7.8 ; 2, 6.
κύριος **2**, 2, 12.22 **3**, 6, 19 **4**, 3, 29.37 ; 6, 13 **6**, 1, 24.30 **9**, 2, 13.18 **10**, 1, 7.33 **11**, 4, 45 **12**, 3, 5.15.42 ; 4, 8 **13**, 2, 8 **14**, 3, 20 ; 4, 16 **15**, 1, 13 **16**, 2, 5 **17**, 2, 1.25 **18**, 1, 1 ; 4, 18 ; 5, 13 **19**, 32.36 **20**, 3, 8.10.13 **21**, 1, 13.16.
κυριότης **4**, 3, 32.
*κυρίως **1**, 18 **11**, 6, 9 **16**, 1, 5 **18**, 4, 4.
*κύων **18**, 3, 6.
κώλυμα **23**, 7, 8.
κωλύω **3**, 5, 19 ; 7, 6 **6**, 2, 17.29 **14**, 1, 8 **23**, 7, 36.52.
*κώμη p. 50.

λαβή **14**, 2, 9.13.
*λαγχάνω **2**, 2, 7.
λαϊκός p. 56.
*λαιμαργία **4**, 3, 29 **18**, 3, 33.
*λαιμός **11**, 2, 15.
λαλέω **12**, 3, 6 **13**, 1, 34 **20**, 1, 6.
λαμβάνω Pr. 1, 25 **3**, 5, 12 **6**, 2, 28 **8**, 32.42 **12**, 1, 11 **13**, 1, 22.24 **18**, 4, 13 **19**, 32 **20**, 2, 17 ; 3, 5 ; 4, 30 **23**, 7, 50 — **4** T′ **6**, 1, 33′.
λαμπάς **23**, 5, 9.
λαμπηδών **10**, 1, 18.
*λαμπρός **3**, 7, 8 **11**, 4, 18 **19**, 9.
λαμπρότης **3**, 7, 11 **14**, 4, 18 **23**, 6, 28.
λαμπρύνω **1**, 8′.
λάμπω **3**, 3, 31 **11**, 4, 34.44 — **23**, 6, 23′.
λανθάνω **1**, 27 **3**, 2, 5 **12**, 3, 11 **22**, 1, 2.
λαός **23**, 7, 38.
λάρναξ p. 50.
λατόμος p. 267.
λατρεία **18**, 4, 20.
λάφυρον **14**, 3, 2.
λέγω **1**, 7 **2**, 3, 15 **3**, 1, 30 ; 2, 17 ; 3, 1 ; 6, 18 ; 8, 14 **4**, 1, 15 ; 2, 11.13 ; 3, 18 ; 4, 16 ; 6, 10 ; 7, 1 **7**, 1, 10.19 **8**, 3 **9**, 1, 22.27 **10**, 2, 10.24 **11**, 4, 24 ; 6, 1 **12**, 2, 11. 45 ; 3, 5 **13**, 1, 30 ; 2, 9 ; 3, 5.13.16 **14**, 4, 6 **15**, 1, 12 **16**, 1, 6.29 **17**, 2, 3.18 **18**, 1, 1.25 ; 2, 15.19 ; 3, 27.35 ; 4, 4 **19**, 32 **20**, 1, 9 ; 4, 26. 45 **21**, 1, 17 **23**, 2, 28 ; 6, 19 — **4**, 4, 42′ **8**, 7′ **11**, 3, 16′ **20**, 2, 13′ **22**, 1, 15′.
λειμών **4**, 4, 48.
*λεῖος **14**, 2, 9.14 **15**, 2, 2.
λειότης **11**, 4, 36.
*λειποθυμία **3**, 6, 32 — p. 290.
λείπω **18**, 1, 12.
*λειτούργημα **14**, 3, 6.
λειτουργία **7**, 3, 5 — p. 82. 357.
λείψαγον **3**, 3, 40 — p. 50. 51.
λέξις **2**, 3, 20.
λεπτός p. 521.
λεπτουργία **22**, 1, 4′ — p. 235.
λευχείμων **3**, 7, 8.
λεωφόρος p. 533.
λήγω **9**, 1, 32 **17**, 2, 20 — **4**, 7, 24′.
*λήθη **4**, 7, 28 **5**, 23 — p. 337.
λήμη **10**, 1, 11 **11**, 6, 4 — p. 116.371.397.
λῆξις **4**, 4, 38 — **9**, 1, 32′.
*λῆρος **3**, 5, 2.
*λίαν **10**, 2, 36 **12**, 2, 45.
λίθος **4**, 6, 21 **15**, 2, 4 **18**, 1, 19.23.26 ; 5, 26.
λιμήν **23**, 6, 22 — p. 550.
*λίμνη **15**, 2, 2.5.10.
*λιμός **23**, 4, 3.
*λιποθυμία **3**, 6, 32′.
*λογίζομαι **3**, 3, 8.36 ; 4, 14 **11**, 1, 12 **16**, 2, 11.
λογικός **12**, 2, 1 — p. 399. 483.
λόγιον **3**, 6, 19 **19**, 27.28.
λογισμός **3**, 5, 26 **23**, 6, 14.
*λογιστικός **12**, 3, 38 — p. 469.
λόγος Pr. 1, 1.4.12.15 Pr. 2, 3.7.18.22.23 **1**, 26.31.34. 39.43 **2**, 1, 19 ; 2, 1.3. 21 ; 3, 10.18 **3** T ; 1, 5. 35 ; 7, 1 ; 9, 3.13.16 **4**, 1, 5.8 ; 2, 8 ; 4, 46 ; 6, 19 **6**, 1, 21 **7**, 1, 11.19 ; 2, 1.14 **8**, 3.5.40 **9**, 1, 7 **10**, 1, 2.4.12.14.17.31 ; 2, 12.20.21.23.32 **11**, 1, 8. 15 ; 2, 3 ; 5, 2 **12**, 2, 8.60 ; 3, 7.14.17.19 **13**, 1, 9.27 **14**, 1, 4 ; 2, 3 ; 4, 7.21 **15**, 1, 13 ; 2, 1. 16 **17**, 1, 16 ; 2, 24 **18**, 2, 19 ; 3, 18 **19**, 5 **20**, 1, 1.5 ; 2, 13 ; 3, 1 ; 4, 36 **22**, 2, 3 **23**, 1, 8.16 ; 2, 2.21.39.46 ; 5, 15 — T′ **1**, 1′.3′ **3**, 6, 3′ **18**, 5, 1′.12′ **22**, 1, 4′ **23**, 7, 34′.
*λοιπός **2**, 3, 23.24 **3**, 9, 3 **4**, 3, 6 ; 5, 11.14.16.22 ; 9, 4 **7**, 2, 13 **12**, 3, 16 ; 4, 19 **14**, 2, 10 ; 4, 8.10 **15**, 2, 16 **16**, 1, 22 **17**, 1, 13 **18**, 1, 8.33 ; 3, 34 ; 4, 21 **22**, 2, 17 **23**, 2, 37.39.
— λοξώδης **23**, 3, 5′ — p. 235.
*λόφος **18**, 3, 38 — p. 474.
*λύκος **17**, 2, 26.

*λυμαίνομαι **2**, 1, 21.
*λύμη **18**, 3, 8.
λυπέω **3**, 3, 1 ; 6, 4 ; 8, 10 ; 10, 2 **4**, 8, 2 — **3**, 3, 10′.
λύπη **3**, 2, 17 ; 3, 4.7.21 ; 5, 27 ; 9, 20 **12**, 3, 39 **14**, 3, 10 **17**, 1, 12 ; 2, 4.11 **18**, 3, 15 — p. 92. 471.
*λυπηρός **3**, 2, 23.
*λυσιτελέω **2**, 3, 21 **23**, 2, 15 — **20**, 3, 16′.
*λυσιτελής **4**, 7, 9 **8**, 39 **9**, 2, 1 **23**, 5, 1.
λύχνος **12**, 1, 5 ; 3, 19 **23**, 5, 10 — p. 398.542.
λύω **16**, 1, 26 **19**, 42 **22**, 2, 24.
λώδη **23**, 7, 34.

μάθησις **23**, 2, 31.
μαθητής **11**, 4, 45 **17**, 2, 26.
μακαρίζω **3**, 8, 15 **19**, 39.
μακάριος **3**, 1, 9.20 **5**, 17 **10**, 2, 6 **14**, 4, 10 **23**, 7, 61 — **5**, 31′.
μακαριότης **3**, 1, 16 **12**, 4, 16 **14**, 4, 4.
μακαρισμός **4**, 3, 22 **10**, 1, 7 — p. 370.
μακαριστός **3**, 2, 9 **18**, 3, 22 **23**, 6, 24 — **20**, 4, 9′.
μακροθυμία **23**, 3, 27 — p. 537.
μακρός **1**, 25 **23**, 1, 9 ; 2, 32.
μακρύνω **4**, 4, 14.20.
μάλιστα **3**, 3, 28 **4**, 2, 13.15 ; 7, 13 **5**, 15.23 **6**, 1, 5 ; 2, 31 **9**, 1, 23 **18**, 1, 2 **20**, 4, 6 **21**, 2, 10 **23**, 1, 17 — **1**, 10′.
μᾶλλον Pr. 1, 16 **1**, 39 **3**, 1, 28 ; 6, 5 ; 8, 12 **4**, 1, 1 ; 8, 6 **6**, 2, 40 **8**, 28.35 **9**, 2, 24 **10**, 2, 33 **11**, 4, 15 **12**, 2, 36 **14**, 1, 4 **17**, 2, 15 **23**, 2, 10.38 — **1**, 11′ **6**, 2, 35′ **23**, 6, 10′.15′.
μάνδρα **7**, 1, 1, 21 — p. 352.
μανθάνω **3**, 3, 13.19 ; 8, 13 ; 9, 14 ; 10, 29 **4**, 4, 22 **6**, 1, 41 **10**, 1, 26 **16**, 2, 10 **18**, 1, 16 ; 4, 22 **20**, 3, 17 ; 4, 23 **23** T ; 1, 19 ; 2, 8 ; 2, 26. 29.
*μαντεία **3**, 5, 7.
*μαραίνω **22**, 2, 16.
μαργαρίτης **18**, 1, 34.
μαρτυρέω **6**, 1, 27.
μαρτυρία **23**, 2, 20.
μάρτυς **3**, 1, 15.
μαστιγόω **3**, 6, 28′.
μαστίζω **3**, 6, 28.
μάστιξ **22**, 2, 7.11.
*μάταιος **3**, 1, 6 ; 5, 2.17 **6**, 2, 28.36.41 **10**, 1, 12 **18**, 3, 32 ; 4, 13 — p. 105.
ματαιότης **4**, 3, 12.39.
*μάχη **3**, 5, 23 ; 9, 11 **4**, 1, 31 **9**, 2, 19 **17**, 1, 10.
μεγαλεῖος **1**, 30 **2**, 1, 21 **14**, 4, 23.
— μεγαλοδωρεά **12**, 2, 68.
μεγαλοπρέπεια **11**, 3, 17.
*μεγαλοψυχία p. 459.
μέγας **1**, 12 **2**, 14 **4**, 3, 5.13 **6**, 1, 1 ; 2, 38 **9**, 2, 12.24 **10**, 1, 32 ; 2, 2.32 **12**, 2, 52 ; 3, 31 **14**, 4, 11.23 **18**, 5, 9 **20**, 4, 25 **21**, 1, 3 **23**, 2, 42 ; 7, 42.50 — **1**, 14′.15′ **2**, 1, 21′ **14**, 4, 23′ — p. 56.68.
μέγεθος **1**, 29.34 **6**, 1, 19. 37 **10**, 2, 1.25.34 — **2**, 3, 11′.
μεθαρμόζω **3**, 5, 10.
μέθοδος Pr. 1, 26 **12**, 1, 2.
μεθόριος **14**, 1, 8 — p. 162. 432.
*μειδίαμα **3**, 3, 32.
μείζων **1**, 20 **6**, 1, 3 **8**, 29 **23**, 2, 36.
μειράκιον **23**, 6, 11′.17′.
μέλας **4**, 6, 12.
μείρομαι cf. εἱμαρμένη.
μελέτη **3**, 6, 22.
*μέλλω **3**, 3, 10 **13**, 1, 1 **14**, 4, 3 **20**, 2, 4 ; 4, 28 **23**, 2, 1.22.
μέλος **15**, 2, 21 *(bis)*.
*μεμετρημένως **7**, 3, 6.
*μέμψις **3**, 5, 19.22.
*μένω **2**, 3, 3 **4**, 3, 41 **14**, 1, 33 **17**, 2, 13 **23**, 7, 50 — **23**, 6, 6′.
μερίζω **3**, 9, 10 **8** T **21**, 1, 10 — **6**, 1, 46′.
μερικός Pr. 2, 5 **15**, 2, 5.
*μέριμνα **6**, 1, 33 **9**, 2, 10 **12**, 3, 11.
μεριμνάω **9**, 2, 18 *(bis)* **20**, 3, 13.14.
μερίς **4**, 1, 29.
μέρος **3**, 9, 2 **15**, 1, 12 ; 2, 13 **18**, 1, 7.8 **19**, 23 **20**, 2, 9.14 **21**, 1, 15 **22**, 2, 3 — **15**, 2, 5′.21′ **17** T′.
μεσιτεία **2**, 3, 9 — p. 270.
μέσος Pr. 2, 3 **7**, 1, 25 ; 2, 4.21 **8**, 10 **14**, 1, 18 ; 4, 13 **15**, 2, 9 **17**, 2, 21 **23**, 6, 3 — **14**, 4, 14′ **22**, 1, 3′ **23**, 6, 1′.
μεσότης **7**, 1, 23 ; 2, 14.15 — p. 167.353.
μεστός **12**, 1, 3.
μεταβάλλω **4**, 8, 4 — p. 205. 313.
μεταβολή **3**, 4, 11.17 **4**, 8, 1 **23**, 2, 54.
*μεταδιωκτέον **21**, 2, 5′.
μεταλαμβάνω **3**, 7, 7 **5**, 19 **18**, 3, 41 **21**, 3, 9.
μετάληψις **23**, 5, 11.
*μεταμανθάνω **3**, 8, 17.
μεταμορφόω **12**, 2, 52 **23**, 7, 26.
μεταμφιάζω **12**, 2, 60.
μετανοέω **6**, 1, 24.
μετάνοια **18**, 3, 15.
μεταξύ **14**, 4, 12.
μεταπίπτω **4**, 7, 17.
*μεταρρέω **9**, 1, 33.
— μεταστοιχείωσις **4**, 4, 11.
*μεταστρέφω **9**, 1, 28.
μετατάσσω **23**, 7, 47 — p. 559.
μετατίθημι **5**, 19 — **3**, 8, 17′ **15**, 1, 15′.
μεταχειρίζω **19**, 3.12 — **18**, 3, 16′.
μετέρχομαι Pr. 2, 6 **20**, 3, 3 ; 4, 7 **23**, 2, 11.30. 37 — p. 525.
μετέχω **1**, 22 **3**, 1, 4. 19 ; 3, 7 **4**, 1, 25 **23**, 5, 6 — p. 258.
*μετεωροπολέω **5**, 3′ **22**, 1, 7″.
μετεωροπορέω **5**, 3 **22**, 1, 7 — p. 100.307.
μετέωρος **11**, 4, 4.

μετουσία **2**, 2, 9 **9**, 1, 26 **10**, 2, 35 **11**, 1, 25 ; 4, 19 **12**, 2, 23 **18**, 4, 8.
μετοχετεύω **9**, 1, 30.
μετοχή **11**, 5, 7.
μετρίως **20**, 4, 44.
μέτρον **8**, 38 **18**, 1, 21 **21**, 2, 13 **23**, 1, 3.
*μηδαμοῦ **18**, 3, 4.26 **19**, 19 **21**, 1, 5.
*μηκέτι **12**, 3, 44 ; 4, 19 **13**, 1, 14.18 **15**, 1, 21 **22**, 1, 7.
*μήκιστος **4**, 3, 17.
μηνύω T.
μήποτε **3**, 3, 17 **21**, 2, 2.
*μήπου **15**, 1, 10.
μήτηρ **3**, 6, 15 **13**, 3, 15. 17.18 **14**, 3, 9.19.21 **21**, 2, 6.
*μητροκτονία **3**, 10, 19.
μηχανάομαι **3**, 2, 5.
μηχανή **10**, 2, 23.
*μιαίνω **16**, 1, 23 — p. 169.
*μίασμα **7**, 1, 16 **15**, 1, 20.
*μιασμός **16**, 1, 26.
μίγνυμι **20**, 2, 15.
μικρολογέω **8**, 22.
μικρολόγος p. 355.
μικρολόγως **4**, 1, 1 **7**, 2, 12.
μικροπρέπεια **9**, 2, 24.
μικρός **3**, 3, 7.36 **4**, 7, 16.22 **8**, 30 **9**, 2, 20 **10**, 1, 32 ; 2, 35 **11**, 3, 16 **12**, 2, 47 **13**, 3, 9 18, 5, 2 **23**, 7, 39.43.
μιμέομαι **4**, 8, 10 **14**, 4, 20 — **22**, 2, 5′ **23**, 6, 10′.11′.18′ — p. 331.
μίμημα **12**, 2, 2.
μίμησις **4**, 8, 15 **12**, 2, 49 **23**, 6, 12 — **23**, 6, 23′ — p. 544.
*μιμνήσκω **2**, 2, 3 **22**, 1, 14 — **22**, 1, 15′.
μίξις **3**, 10, 20 — **22**, 1, 3′ **23**, 6, 14′.
*μισανθρωπία **4**, 5, 32.
μῖσος **3**, 2, 21 ; 7, 12 **4**, 1, 16.32 ; 3, 8 **10**, 2, 14 **16**, 1, 11 **18**, 3, 6.30 — p. 470.
μνήμη Pr. 1, 19 ; 2, 14.20 **3** T ; 8, 11 **6**, 2, 38 **19** T — **6** T′.
μνημονεύω **6**, 1, 20 **19**, 19.
μνημόσυνον **3**, 3, 40 ; 7, 20.
μνησικακέω p. 389.
μνησικακία **4**, 3, 7 **16**, 1, 10 **17**, 1, 12.
μοῖρα **3**, 10, 6.
μοιχεία **4**, 1, 2.
μοιχικός **15**, 1, 11.
— μοιχικῶς **16**, 1, 6.
μοιχός **16**, 1, 8.9 *(bis)*. 10. 12.
μόλιβδος **18**, 5, 40′.
— μολιβδοχοέω p. 484.
*μολιβοῦς **18**, 5, 40′.
*μόλυβδος **18**, 5, 40 — p. 484.
μολύνω **15**, 1, 20 **18**, 3, 5 — p. 169.
μόλυσμα **15**, 1, 7.
μολυσμός Pr, 2, 2.
μοναχός p. 148.
μονογενής **2**, 1, 5 — p. 263.
μονοειδής p. 426.449.
μόνος Pr. 2, 19.25 **1**, 3.11. 23.37 **2**, 2, 15 **3**, 1, 15.30 ; 6, 29 **4**, 1, 2.23 ; 4, 2.7.27.53 ; 5, 3 ; 6, 22. 25.26 ; 8, 9 **5**, 30 **8**, 10 **9**, 1, 11 ; 2, 16 **10**, 2, 8.29 **11**, 1, 10 ; 4, 17 ; 5, 14 ; 6, 3 **12**, 3, 2.33 ; 4, 8 **13**, 1, 19.20.28 **14**, 3, 16 **15**, 1, 7.16 **16**, 1, 18 **17**, 2, 3.27 **18**, 3, 6.17 ; 5, 1.29 **19**, 35 **20**, 4, 15 **23**, 4, 8 ; 6, 10 ; 7, 60 — **1**, 14′. 15′ **18** T′ **23**, 6, 16″ — p. 108.419.331 (μόνῃ τῇ ψυχῇ).427 (μόνος πρὸς μόνον).
μονόω **3**, 6, 21.
μόνως **11**, 6, 9 — **11**, 3, 10′.
μόνωσις **3**, 6, 22 — p. 533.
μορφή **4**, 7, 15 ; 8, 14 **10**, 2, 25 **12**, 2, 56.
μορφόω **11**, 5, 8 **19**, 36.
*μοχθέω **3**, 10, 6.
*μοχθηρός **5**, 9 **11**, 2, 6.
*μῦθος **3**, 10, 17.
μυρίος **16**, 1, 1 — **1**, 2′.
μύρον **23**, 5, 7.
μυστήριον **1**, 21 **2**, 2, 14 **7**, 1, 20 **11**, 4, 5 **12**, 3, 6 — p. 258.
*μύω **7**, 3, 12 **12**, 2, 24.
μωλωπίζω **7**, 3, 1′.
μώλωψ **18**, 5, 8.

ναυάγιον **23**, 7, 8.
ναυτιλία **23**, 1, 9 ; 7, 4.
ναυτίλλω **20**, 2, 3.
νεάζω **23**, 6, 13 — **23**, 6, 16′.
νεανίσκος p. 357.
νεκρός **12**, 4, 5.21 **19**, 11 **23**, 6, 6 — **13**, 3, 11′ **23**, 6, 5′.
νεκρόω **13**, 2, 2.
νέκρωσις **19**, 12 **20**, 3, 6 **23**, 7, 22 — p. 488. 489.555.
*νέμω **18**, 3, 20.
νέος Pr. 2, 24 **3**, 6, 29 ; 7, 2 **6**, 1, 10 **20**, 4, 7 **23**, 3, 1 ; 5, 2 — T′ ante caput primum (p. 255) **4**, 7, 24′ — p. 49.
νεοσσός **18**, 5, 38.
νεότης **3**, 3, 29 **4**, 7, 14. 18.25 **7**, 3, 9 **22**, 2, 14 **23**, 2, 34.39 ; 6, 21 — **4**, 7, 24′ **23**, 6, 10′.11′. 13′.14′.17′.
νεύω **2**, 1, 15 **18**, 3, 38.
νεφέλη **18**, 5, 37.
*νέω **4**, 7, 24′.
*νέωτα **4**, 7, 24.
νεωτερίζω p. 547.
νήπιος **17**, 2, 2 — **23**, 6, 19′.
νικάω **3**, 2, 14.
νοέω **2**, 1, 8 **3**, 1, 17 **7**, 2, 3 **10**, 1, 9 **12**, 3, 24 **16**, 2, 5.7 **20**, 1, 4 — **10**, 2, 15′.
νόημα ante tabulam cap. **10**, 1, 5 **11**, 2, 16 — p. 174.
νοητός **5**, 6.21 **10**, 1, 19 ; 2, 9 **11**, 1, 25 — p. 98. 180.377.
*νομή **4**, 5, 3.
νομίζω **1**, 42 **3**, 5, 5 ; 10, 18 **4**, 1, 23 ; 3, 5 ; 4, 2.26 ; 5, 6 **5**, 18 **6**, 1, 13 **9**, 1, 7 ; 2, 1 **11**, 1, 8 ; 3, 3 **12**, 3, 41 **15**, 1, 6 **17**, 2, 10.33 **18**, 5, 4 **23**, 3, 26 ; 7, 15.
νόμιμος **16**, 1, 18 **19**, 24.
νομίμως **16**, 2, 13.
νομοθεσία p. 79.
νομοθετέω **23**, 5, 1.
νόμος **3**, 10, 26.31.34 **5**, 28 **9**, 2, 5 **11**, 5, 12 **12**, 1, 10 **18**, 5, 31.32 **23**, 7, 34.36 — p. 483.

νόσος **3**, 9, 5 — **4**, 3, 2′.
*νοσώδης **12**, 4, 22 **22**, 2, 24.
νουθεσία **6**, 1, 39 **18**, 5, 45.
*νουθετέω **3**, 5, 24.
νοῦς **2**, 3, 23 **4**, 4, 41 **6**, 2, 11.23 **8**, 33 **9**, 2, 5.23.25 **11**, 4, 28 **14**, 1, 1 **18**, 2, 15 **20**, 4, 9 **22**, 1, 7.12 ; 2, 13 **23**, 7, 26 — p. 272 (νοῦν ἔχων).518.
*νυκτερινός **4**, 4, 23.
*νύκτωρ p. 552.
νυμφαγωγός p. 500.
νυμφικός **3**, 7, 3.10.
νυμφίος **3**, 3, 24 ; 7, 4 ; 8, 19 **15**, 1, 6 **16**, 1, 19. 31 ; 2, 14 **20**, 4, 41.
νυμφοστολίζω p. 501.
νυμφοστόλος **20**, 4, 24 — p. 500.
*νῦν **3**, 3, 39 **4**, 7, 24 **12**, 2, 17 ; 3, 30 ; 4, 3.14 **23**, 2, 23 ; 5, 4 ; 6, 23 — p. 273 (νῦν δέ).
*νυνί **3**, 1, 5.21.
νύξ **11**, 4, 20.
*νωτοφορέω p. 469.

ξένος **3**, 5, 5.
ξηρός **18**, 5, 29 **19**, 2 **19**, 8 **22**, 1, 20 — **22**, 1, 2′.8′.9′.
ξίφος **14**, 2, 8.
ξύλον **4**, 6, 21 **14**, 1, 31 **23**, 6, 20.21 — p. 548 (ξύλον Ζωῆς).

ὄγκος **11**, 1, 7.
ὁδεύω **4**, 4, 42 **6**, 2, 34.
ὁδηγέω **11**, 2, 22.
ὁδηγία Pr. 2, 26 **7**, 1, 13 **18**, 4, 15.
ὁδηγός **23**, 2, 46′.
ὁδοιπορέω **4**, 4, 47 — **6**, 2, 32′.
ὁδοιπορία **23**, 1, 9.
ὁδοιπόρος **4**, 4, 45 **6**, 2, 32.
ὁδός **4**, 4, 47 **6**, 2, 33 **7**, 2, 19 **11**, 3, 1 **16**, 2, 15 **18**, 4, 14 **20**, 3, 16 **23**, 3, 3.8.16 ; 5, 2 — p. 109.317.455.533 (βασιλικὸς ὁδός).
ὁδούς **4**, 6, 32.
*ὀδύνη **14**, 2, 8.
*ὀδύρομαι **3**, 8, 19 ; 10, 11 **4**, 4, 15 **14**, 2, 4.
ὅθεν **1**, 35 **4**, 1, 31 **12**, 2, 52 **13**, 1, 4.
οἶδα **3**, 2, 4.5 **4**, 3, 37 ; 4, 3.6.25 **13**, 2, 11 ; 3, 10 **20**, 4, 20 — **1**, 12′ **21**, 2, 2′.
οἰκεῖος **1**, 41 **3**, 5, 14 ; 8, 22 **6**, 2, 16 **12**, 2, 50.54.64 **13**, 1, 3 **18**, 3, 27 ; 4, 21 **19**, 35 **20**, 4, 14 **22**, 2, 9 — **1**, 9′ **4**, 6, 18′ **12**, 2, 15′ **22**, 1′, 3″ — p. 346.409.
οἰκειότης **22**, 1, 3′.
οἰκειόω **1**, 24.
οἰκείως **18**, 2, 17.
οἰκείωσις **2**, 3, 8 — p. 103. 271.
οἰκέτης **3**, 8, 6 **17**, 1, 5 **18**, 4, 17.
οἰκέω **19**, 38.
οἴκησις **18**, 2, 4.
οἰκητήριον **13**, 2, 1.
οἰκία **12**, 2, 33 ; 3, 20 **18**, 2, 5.13 **23**, 3, 25 — **18**, 2, 4′.

οἰκοδεσπότης **18**, 2, 14.
οἰκοδομή **18**, 1, 14.20.24 — **18**, 1, 18′.
οἴκοθεν **1**, 30.
οἰκονομέω **18**, 2, 21.
οἰκονομία **3**, 5, 22 **7**, 1, 1 **8**, 5 **18**, 4, 6.
οἰκονόμος **18**, 2, 15.
οἶκος **3**, 8, 5.21.23 **13**, 3, 17 **18**, 2, 2.4.
οἰκτείρω **3**, 1, 28 **4**, 3, 12.
*οἶμοι **4**, 4, 19.
*οἰμωγή **3**, 7, 12.
*οἶμαι **2**, 2, 11 ; 3, 22 **4**, 3, 27.40 ; 4, 5 **6**, 1, 37 **7**, 1, 1 ; 2, 7 **8**, 31 **11**, 1, 19 **12**, 3, 4.7.15.24 **15**, 1, 3 **17**, 1, 7 **18**, 2, 13 ; 4, 19 ; 5, 3 **19**, 6 **21**, 1, 15 **23**, 2, 6.
*οἱονεί **2**, 3, 7 **11**, 5, 6 **21**, 2, 6.
*οἴχομαι **3**, 3, 38 ; 7, 19.
οἱοσδήποτε **17** T′.
οἰωνίζομαι **3**, 6, 24.
ὄκνος **3**, 5, 24.
ὄλεθρος p. 421.
*ὀλίγος **1**, 14 **2**, 3, 21 **3**, 6, 21.23 ; 9, 18 **4**, 4, 46 **5**, 27 **6**, 2, 6 **10**, 1, 28.31 **18**, 5, 3 **22**, 2, 18 **23**, 2, 19.46 ; 5, 5.
ὀλιγωρέω **4**, 7, 11.
ὀλίσθημα **12**, 2, 55.
ὁλκός **4**, 5, 22.34 **11**, 4, 24 — p. 363.
ὅλος **7**, 3, 12 **8**, 14.25. 34 **9**, 1, 28.33 ; 2, 13. 14 **11**, 1, 8 ; 6, 10 **15**, 1, 16 ; 2, 5.12.19.21.22 **18**, 1, 32 **19**, 34 **23**, 6, 5 ; 7, 12 — **8**, 12′ **23**, 6, 4′.
ὅλως **10**, 2, 25 **17**, 1, 9.
ὁμιλία **4**, 8, 6.
ὅμιλος **4**, 5, 11.
ὄμμα **3**, 3, 31 **5**, 7 **10**, 1, 6 **12**, 2, 29 — p. 100. 302 et 370 (ὄμμα καρδίας).
ὁμοειδής **22**, 1, 17.
ὁμόζυγος p. 69.
ὅμοιος **2**, 3, 12 **3**, 8, 8 **10**, 1, 13 **11**, 5, 6 *(bis)* **18**, 5, 11 **20**, 3, 4 — p. 394.
ὁμοιότης **3**, 8, 13 **6**, 1, 42, **11**, 4, 34 **12**, 2, 14.70 **18**, 5, 26.
ὁμοιόω **4**, 9, 8 **11**, 4, 8.
ὁμοίωμα **12**, 2, 11.
ὁμοίως **3**, 10, 2 **4**, 4, 36. 48 **15**, 1, 9 **20**, 4, 36 **22** T ; 2, 17 — **17** T′ **22**, 1, 9′.
ὁμοίωσις **12**, 2, 67 — p. 99. 400.411.
ὁμολογέω **3**, 9, 13.
ὁμολογία **15**, 1, 15 — p. 548.
ὁμότιμος **4**, 4, 35 ; 5, 29 — p. 316.
ὁμοῦ **2**, 1, 6 **4**, 7, 6 **20** T ; 3, 2 **23**, 3, 11.
*ὁμόφυλος **18**, 3, 30 — **4**, 5, 29′.
ὁμόφωνος **23**, 2, 5.
ὀνειδισμός **7**, 2, 25.
ὄνειδος **7**, 2, 29 **20**, 4, 5 — **7**, 2, 25′.
ὄνειρος **3**, 4, 4 ; 5, 1 **23**, 3, 22.
ὀνίνημι **18** T′.
ὄνομα Pr. 2, 20 **1**, 8.18 **2**, 1, 10 **3**, 7, 7 **14**, 2, 1 **20**, 4, 23 **23**, 4, 6.11 — **16**, 2, 5′.
ὀνομάζω Pr, 1, 3 **1**, 16

2, 1, 10.18 **4**, 4, 21 **7**, 1, 13 **11**, 1, 26 ; 4, 10 **12**, 2, 53 ; 3, 17 **13**, 3, 20 **14**, 1, 13 **16**, 2, 6 **18**, 1, 10.25 ; 5, 21 *(bis)*. 28 **19**, 21 **23**, 3, 16 ; 4, 10 ; 7, 62 — **1**, 5″ **4**, 9, 2′ **7**, 1, 13′ **15**, 1, 6′ — p. 383.
*ὀνομαστί **16**, 1, 8.
ὄντως **3**, 1, 22 **4**, 4, 16 **6**, 1, 10 ; 2, 14 **10**, 1, 2 ; 2, 14 **11** T ; 2, 9 **14**, 4, 2 **15**, 2, 20 **23**, 3, 9 ; 7, 61 — p. 98.380.
ὀξύς **22**, 2, 6.
ὅπῃ **5**, 2, 21.
ὀπίσω **18**, 3, 38 **23**, 7, 20.
ὁπλίζω **18**, 3, 37.
*ὅπλισις **18**, 1, 8 ; 3, 41.
*ὁπλίτης **18**, 3, 43.
*ὅπλον **4**, 4, 39 **12**, 3, 44 **18**, 1, 7 ; 3, 11.
*ὅποι **6**, 2, 26′.
*ὅπου **6**, 2, 26 **11**, 3, 9 **14**, 3, 7 **18**, 3, 23 **19**, 43.
*ὁπωσοῦν **16** T ; 2, 17.
ὅρασις **12**, 2, 30 ; 4, 7.
ὁρατικός **12**, 2, 29.
ὁρατός **20**, 2, 10.
ὁράω Pr. 2, 13 **3**, 2, 15. 28 ; 3, 19.20.23 ; 8, 7.21 **4**, 3, 15 ; 5, 33 ; 6, 2 **6**, 2, 32 **9**, 1, 12.15 **10**, 1, 6.21 ; 2, 5.6.7.10 **11**, 1, 5.6.18.24 ; 4, 35 ; 6, 9 **12**, 2, 23 **13**, 1, 33 **14**, 2, 11 **16**, 1, 19 **20**, 1, 3 ; 2, 9 **21**, 3, 1 **23**, 6, 3.10 ; 7, 53.54.59.62.66 — **3**, 3, 13′ ; 6, 3′ ; 10, 14′ ; 5, 31′ **23**, 6, 1′.20′ — p. 183.
ὄργανον **14**, 1, 15 ; 2, 11 **18**, 2, 16.
ὀργή **4**, 1, 15 ; 5, 29 **12**, 3, 39 **16**, 1, 9 **17**, 2, 5 **18**, 3, 5 — p. 451.470.
*ὀρέγω **2**, 2, 9.
ὄρεξις **21**, 2, 2′.
*ὄρθιος **6**, 2, 20.
*ὀρθόω **2**, 2, 10.
ὀρθῶς **4**, 4, 41 — **2**, 2, 10′.
ὁρίζω **3**, 10, 32 **7**, 2, 25 **11**, 2, 13 **14**, 3, 8 **21**, 2, 14.
ὁρμάω **13**, 1, 4 — Pr. 1, 14′.
ὁρμή **9**, 1, 29 **18**, 3, 12 **22**, 2, 9 **23**, 3, 10.
*ὄρνεον **11**, 4, 11.
ὅρος **4**, 2, 2 **9**, 2, 7 **14**, 1, 22 **18**, 4, 3 **21**, 2, 13 — p. 60.522.
*ὀρφανία **3**, 8, 18 **14**, 2, 4.
*ὀρφανός **3**, 7, 17.
ὅσιος **23**, 5, 15.
*ὀσμή **23**, 5, 7.
*ὀστέον **3**, 3, 39.
οὐαί **23**, 3, 9.
*οὐδαμοῦ **4**, 4, 28 **18**, 5, 29.
*οὐδέποτε **18**, 3, 16.
*οὐκέτι **2**, 2, 21 **5**, 13.27 **12**, 2, 50 **13**, 3, 7 **14**, 3, 9 ; 4, 8 **18**, 4, 7 **23**, 7, 51.
*οὐλή **7**, 1, 14.
*οὔπω **3**, 5, 11 **9**, 1, 18 **12**, 4, 7.
οὐράνιος **2**, 3, 6 **3**, 1, 35 **5**, 12 **11**, 4, 3 **18**, 4, 8 **20**, 4, 11.44 **23**, 1, 15.

οὐρανός **1**, 32 **2**, 3, 2 **4**, 4, 10.53 **5**, 13 **6**, 1, 22 **11**, 3, 10.13.18 ; 4, 2.7.25.
οὐσία **23**, 2, 51.
ὀφειλή p. 337.
ὀφείλημα **5**, 25′.
ὀφείλω **23**, 7, 33.
*ὄφελος **12**, 3, 16.
ὀφθαλμός **3**, 3, 30 ; 6, 25 ; 8, 5 **4**, 1, 10 ; 7, 9 **5**, 11 **7**, 3, 14 **10**, 1, 19 **11**, 1, 10.22 ; 6, 4 **12**, 2, 25.28 ; 4, 19 **13**, 1, 16 **17**, 2, 2 **18**, 2, 9 **20**, 2, 8 **21**, 1, 14 — **23**, 6, 21′ — p. 100.303.
ὄφις **13**, 1, 18 **17**, 2, 27. 38.
ὄφλημα **5**, 25 **8**, 22 — p. 337.
*ὀφλισκάνω **18**, 2, 12.
*ὀφρῦς **3**, 3, 31.
*ὀχετεύω p. 518.
*ὀχετός **21**, 1, 10 — **8**, 8′ — p. 504.
*ὄχημα **11**, 4, 6 — p. 100. 179.387.
ὄψις **3**, 2, 2 ; 9, 17 **6**, 1, 15 **10**, 1, 25 ; 2, 23 **13**, 1, 17.
*ὀψοποιός **3**, 1, 17.

*πάγη **3**, 3, 17.
πάγιος **4**, 4, 7 — p. 312.
παγίς **4**, 6, 33.
*πάθημα **2**, 2, 17 **9**, 2, 6 **21**, 2, 11 — **19**, 45′.
παθητικός **12**, 2, 6 — p. 400.
παθητός **12**, 4, 18′.
πάθος **2**, 1, 4 **3**, 5, 26 ; 6, 8 ; 7, 13.18 ; 9, 4 ; 10, 12.28.34 **4**, 2, 12 ; 3, 11. 31 ; 5, 10.12.21.25.27.35 ; 6, 2.26 **5**, 5.8 **7**, 2, 9. 18.20 ; 3, 8 **8**, 42 **9**, 1, 31.33 ; 2, 17 **10**, 1, 10 **12**, 2, 9 ; 4, 18 **15**, 1, 12 ; 2, 12 **16**, 1, 25 ; 2, 11 **17**, 1, 11.14.16 ; 2, 5.10 **21**, 2, 10 **22**, 2, 16 **23**, 2, 28 — **9**, 2, 6′ — p. 154.158.168.263. 320.421.528.
παιδευτήριον p. 52.
παιδεύω Pr. 2, 20 **6**, 2, 37 **11**, 1, 9 **18**, 2, 3 **23**, 1, 10 ; 2, 5.
παιδοποιέω **19**, 23.
παιδοποιΐα **14**, 1, 3 **19**, 19.
*παιδοφονία **3**, 10, 18.
παῖς **3**, 5, 4 *(bis)* ; 6, 3 ; 10, 3.4.9.10 **4**, 3, 2 **14**, 2, 5 ; 3, 2.
παλαιός **3**, 10, 16 **4**, 4, 29 **23**, 7, 28.
*παλαιότης **20**, 4, 8.
*παλάμη **14**, 2, 10.
*πάλιν **2**, 1, 7 ; 2, 10 **3**, 7, 16 ; 10, 3 **4**, 3, 38 ; 6, 7 ; 7 ,17.22.23 *(bis)* **7**, 2, 5 ; 3, 12 **8**, 12 **11**, 1, 15 **12**, 2, 62.66 ; 3, 12 **13**, 1, 2.17.32 **15**, 1, 13 **17**, 1, 10 ; 2, 31 **20**, 4, 26 **22**, 1, 12 ; 2, 8 **23**, 2, 52 ; 3, 25 ; 4, 5 — **18**, 4, 23′ ; 5, 1′ **22**, 1, 13′ — p. 204.
παλινδρομέω **12**, 4, 15 — p. 204.417.419.
*πάμπολυς **4**, 4, 33.

πανηγυρικῶς **1**, 3′ — p. 235.
πανήγυρις p. 50.
παννυχίς p. 50.
πανουργία **17**, 2, 32.
*παντάπασι **10**, 2, 36.
*πανταχόθεν **6**, 2, 15.24.30 **18**, 1, 5.
*πανταχοῦ **3**, 3, 22 **6**, 2, 12 **7**, 1, 25.
παντελής **17**, 2, 16 — p. 459.
παντελῶς **2**, 2, 17 ; 3, 11 **8**, 33 **9**, 1, 31 **10**, 2, 34 **12**, 3, 23 **23**, 6, 4.
πάντῃ Pr. 1, 8 **10**, 2, 26.
*παντοδαπός **3**, 10, 20.
*παντοῖος **4**, 7, 2.
παντοκράτωρ **23**, 7, 69′.
*πάντοτε **3**, 3, 10 **11**, 5, 19.
*πάντως **2**, 1, 16 **3**, 3, 25. 36 ; 4, 6 ; 7, 17 **4**, 2, 9 ; 5, 15 ; 6, 31 ; 8, 2 **6**, 2, 29 **7**, 2, 27.29 **10**, 2, 7 **12**, 3, 22 **13**, 2, 7 ; 3, 2.6 **14**, 3, 11 **16**, 2, 8 **18**, 1, 22 ; 4, 12.14 **19**, 44 **20**, 1, 5 **23**, 2, 40 ; 7, 31.51 — Pr. 2, 1′ **8**, 14′ **12**, 3, 23′ **19**, 33′.
*πάνυ **3**, 6, 34.
παραβάλλω **3**, 8, 9.
παραβλάπτω **18**, 3, 26.
παραβολή **18**, 1, 16 ; 5, 13. 20 — **18**, 5, 12′.
παραγγέλλω **23**, 7, 38.
παράγγελμα Pr. 2, 8 **8**, 20 **22**, 1, 14 **23**, 2, 21.
παραγίνομαι **1**, 2 **3**, 9, 22 **4**, 5, 13 **11**, 6, 5 **14**, 1, 22 **15**, 2, 17.
παραγράφω **23**, 3, 18 — p. 535.
παράγω **14**, 1, 22′.
παράδειγμα **4**, 6, 19.
παράδεισος **12**, 4, 11.13 **13**, 1, 6.32 ; 2, 1 — p. 427.
παραδέχομαι **9**, 1, 27 **16**, 1, 25 ; 2, 16.
παραδηλόω **6**, 1, 4.
παράδοξος **2**, 1, 3.7 — p. 262.
παράδοσις **12**, 1, 10.
παράθεσις Pr. 1, 17.
παραθεωρέω **3**, 1, 25.
παραίνεσις Pr. 2, 9 **7**, 1, 8 **23**, 3, 19.
παρακαλέω **23**, 7, 23.
παρακατέχω **4**, 4, 50.
παράκειμαι **4**, 5, 19 **7**, 1, 24 **17**, 2, 23 — **22**, 1, 6′.
παρακρούω **8**, 30.
παραλαμβάνω **1**, 19 **22**, 3, 3 **23**, 2, 21 — **12**, 3, 28′ — p. 257.
παραλείπω **3**, 7, 2.
παραλλαγή **9**, 1, 11.
παραλογίζομαι **11**, 2, 20.
*παράλογος **22**, 1, 3′.
παραμένω **3**, 4, 3 **4**, 7, 14 **23**, 7, 52.
παραμετρέω **4**, 3, 19.
*παραμίγνυμι **21**, 2, 3.
παραμυθία **3**, 7, 20 **12**, 4, 23.
παρανομία **3**, 10, 32.
*παράνομος **3**, 10, 20.
παραπήγνυμι **3**, 9, 4.
*παραπλήσιος **17**, 1, 4.
παραρρέω **6**, 2, 26 **8**, 11.
παρασκευάζω **3**, 1, 19 **20**, 4, 32 **22**, 2, 25 **23**, 2, 42 — **4**, 9, 8′.

παράστασις **10**, 1, 9 — **10**, 2, 15′.
παράτασις **4**, 4, 19.
*παρατηρέω **3**, 5, 2 **11**, 4, 12 **23**, 2, 22 — p. 389. 527.
*παρατήρημα **18**, 5, 3 **22**, 1, 6 **23**, 2, 18.
παρατήρησις **23**, 2, 18′.
παρατρέπω **18**, 4, 15.
παρατρέχω Pr. 2, 7 **4**, 7, 7.28.
παρατροπή **7**, 1, 24 ; 2, 16 **16**, 1, 2 ; 2, 16 **18**, 5, 6 **22**, 1, 16 — p. 110. 450.478.
*παρατυγχάνω **4**, 6, 22.
παραφέρω **8**, 38 **12**, 2, 18 — **11**, 2, 20′.
παραφυλάττω **22**, 1, 11 — **21**, 2, 5″.
*παραχαράσσω **7**, 1, 11 — p. 350.
παρεγγίζω **4**, 7, 6′.
παρεδρεύω Pr. 1, 10 **16**, 1, 17.
παρειά **3**, 3, 32.
πάρειμι **2**, 3, 20 **3**, 1, 26. 32 ; 3, 11.41 ; 4, 2.16.18 ; 8, 6.22 ; 10, 24 **4**, 4, 14 ; 7, 7 **12**, 1, 11 ; 2, 24 ; 3, 17 **14**, 4, 14 **18**, 2, 20.
παρεισάγω Pr. 1, 20.
*παρεισδύω **18**, 3, 9.
παρεμπίπτω **15**, 2, 12.
— παρεξέτασις **3**, 1, 29.
*παρέπομαι **23**, 2, 45 ; 7, 31 — p. 530.
παρέρχομαι Pr. 2, 23 **4**, 3, 38 ; 4, 10 **7**, 2, 20 **14**, 1, 10.23.28 — **7**, 1, 6′ **14**, 1, 22′ **23**, 1, 13′ — p. 252.
*παρευρίσκω **21**, 2, 3′.
*παρέχω **3**, 2, 23 **9**, 1, 3 — **1**, 2′.
παρθενεύω **2**, 2, 21 **14**, 1, 18 — p. 146.
παρθενία Pr. 1, 6.15 ; 2, 1.4 **1** T ; 1.7.17.20.27.38 **2** T ; 1, 3.8.11.20 ; 2, 2, 20 ; 3, 1.13 **3**, 1, 6.12.16.27. 33 ; 3, 16 ; 6, 35 ; 8, 16. 18 **4**, 9, 3.6 **5**, 22 **7**, 1, 7 **9**, 2, 2 **11**, 6, 7 **13**, 3, 8 **14** T ; 1, 6.11. 13.23.27.28 ; 4, 4.21 **15** T ; 1, 7 **18**, 1, 3.28 ; 5, 2. 10 **19**, 4. 9. 13. 24. 42 *(bis)* **20**, 1, 9 **23**, 2, 2 ; 3, 2 — T′ ante caput primum (p. 255) **1**, 1′.9′.36′ — p. 146.
παρθένος **13**, 3, 18 **16**, 2, 11 **19**, 14.17.40 — **13**, 3, 8′ — p. 146.503.
παρίημι **3**, 2, 23.
παρισόω **2**, 1, 19 **14**, 4, 24.
παρίστημι **6**, 2, 1 **10**, 1, 2.24 **23**, 7, 24.40.46.49. 63 — **6**, 2, 27′.
παρόδιος **4**, 4, 53.
πάροδος **4**, 6, 8 **12**, 2, 34.
παροικέω **4**, 4, 18.
παροικία **4**, 4, 15.19 *(bis)* — **4**, 4, 42′.
παροιμία p. 534.
παροξυσμός **17**, 1, 12.
παρορᾶω Pr. 2, 10.
*παρορμάω Pr. 1, 14.
παρουσία **2**, 2, 14.22 **3**, 5, 5 **14**, 2, 16 ; 4, 12 **23**, 7, 66.
παρρησία **12**, 4, 6 — p. 109. 153.400.419.
παστάς **3**, 7, 11 — p. 295.

πάσχω **3**, 1, 17 **6**, 1, 9 **10**, 2, 1 **12**, 2, 54 **15**, 2, 21 **18**, 3, 42.43 — Pr. 1, 11′.
πατέω **4**, 2, 3.
πατήρ Pr. 2, 18 **2**, 1, 3 *(bis)* ; 2, 24 ; 3, 2 **4**, 8, 13 — p. 31.251.
πατριάρχης **7**, 3, 7.14.
πατρῷος **23**, 2, 50.
*παύομαι **14**, 1, 6 **18**, 4, 17 — **1**, 9′.
παχύς **4**, 5, 1 — p. 318.
παχύτης **11**, 2, 2 — p. 130.
πεδάω **18**, 4, 24.
*πέδη p. 477.
πείθω Pr. 1, 11 **2**, 3, 16 **20**, 4, 28 **23**, 7, 23.
πεῖρα **3**, 2, 4 ; 3, 13 ; 8, 9. 14 ; 9, 7 **8**, 30 **9**, 1, 27 **12**, 2, 40 **14**, 2, 12 **23**, 2, 16.18.24.32 — p. 365.
πειρασμός **9**, 2, 4 **18**, 3, 14 **23**, 6, 30.
πειράω **3**, 3, 13 **23**, 2, 20.
*πέλαγος **1**, 43.
*πέλας **4**, 3, 2′.
πέμπω **12**, 4, 22 — **3**, 7, 15′.
*πένθος **3**, 3, 29 ; 7, 10 **14**, 2, 17 — **3**, 7, 13′.
πενία **3**, 1, 25 ; 9, 3 **4**, 4, 32.
πεποίθησις **7**, 2, 4.
*πέρα **22** T.
περαιτέρω **14**, 1, 7.
πέρας **3**, 5, 27 ; 9, 25 **4**, 3, 26 ; 4, 47 ; 5, 18 **17**, 2, 19 **18**, 1, 17 **23**, 7, 10.58.
περάω **18**, 5, 32′.
*περιαιρέω **12**, 2, 62.
περιβάλλω **3**, 7, 9.
*περίβλεπτος **3**, 7, 8 **4**, 3, 15.
*περιβόητος **19**, 10.
περιβολή p. 409.
περίγειος **11**, 4, 26.41.
περιγραφή **14**, 1, 7.
περιγράφω **4**, 2, 2.
περιδράσσομαι **15**, 2, 16.
περίειμι **3**, 5, 20 **19**, 25 — p. 490.
περιέλκω **3**, 9, 9.
*περιέπω **23**, 7, 28 — p. 259.
περιεργάζομαι **3**, 6, 27 **11**, 1, 6.21.
περιέχω **4**, 7, 11 **7**, 2, 4 **9**, 2, 23 — **3**, 4, 6′ ; 9, 12′ **20**, 2, 16′.
περιηχέω **3**, 9, 12 **20**, 2, 16 — p. 53.
περιΐστημι **3**, 3, 38.
περικαλύπτω **12**, 4, 21 **23**, 4, 11.
περίκειμαι **20**, 4, 35.
περικόπτω **17**, 2, 35 **18**, 1, 11 **22**, 2, 19.
περιλαμβάνω **20**, 4, 31.
*περιλείπομαι **3**, 5, 28.
περινοέω **11**, 1, 12.
περίνοια **1**, 35 **11** T ; 3, 17 — p. 185.380.
*περιξέω **14**, 2, 9.
*περιοράω **4**, 1, 10.
περιορίζω **4**, 1, 3.
περιουσία **20**, 4, 3.
περιπατέω **23**, 5, 7 ; 7, 27.
περιποιέω **20**, 4, 18.
περισπασμός Pr. 1, 4.
περισπούδαστος **14**, 2, 6 **20**, 4, 10.
περισσός **3**, 9, 12 **6**, 1, 26 **7**, 1, 7 — p. 342.
περισσῶς **3**, 5, 26.
— περιστεγάζομαι **6**, 2, 19 — p. 346.

περιστερά **11**, 4, 7 **17**, 2, 27.38 **18**, 5, 38 — p. 388.
*περιστίλβω **3**, 3, 34 — p. 282.
περισφίγγω **6**, 2, 24.
*περισφίζω p. 477.
— περιτραχύνω **15**, 2, 10.
περιφάνεια **3**, 2, 15 **4**, 4, 29 **23**, 2, 41.
περιφρονέω **4**, 4, 1.
περιφύω **4**, 1, 22.
περιχέω **3**, 3, 31 **11**, 1, 18 — p. 282.
*πέσσω **3**, 7, 15.
πέτομαι **18**, 5, 37.
πέτρα **14**, 1, 26.
πηγή **2**, 2, 11 **6**, 2, 3 **8**, 8 **21**, 1, 9.
πήγνυμι **3**, 6, 26 **4**, 6, 8.
πηδάλιον **23**, 7, 6′ — p. 235.
πηλικότης **10**, 2, 27.
πήλινος **12**, 2, 59.
*πηλός **12**, 2, 55 — p. 169. 409.
πήρωσις **3**, 6, 9 ; 9, 4.
πικρία **3**, 8, 10 **4**, 5, 31 **11**, 4, 13 **18**, 5, 29.
πικρός **3**, 5, 27 ; 8, 5 **13**, 1, 14 — p. 424.
*πίναξ p. 505.
*πιπράσκω **13**, 2, 3.
πίπτω **5**, 5 **23**, 3, 9.
πιστεύω **1**, 44 **3**, 4, 2 **18**, 1, 30.31 **23**, 7, 58.
πιστός **23**, 3, 22.
*πιστόω **12**, 3, 14.
πλάγιος **8**, 15.
πλανάω **6**, 2, 34 **11**, 2, 5 ; 2, 19 — **23**, 3, 5′.
πλάνη **3**, 4, 10 **4**, 2, 11 ; 6, 16 **6**, 1, 9 ; 2, 33 **11**, 5, 12 **23**, 3, 5 — p. 92.283.
πλάσσω **12**, 3, 33.
*πλατωνικός p. 101.517.
*πλέθρον **4**, 3, 25.
πλεῖστος **9**, 1, 17 **11**, 2, 1.
πλείων **3**, 1, 1.2.25.27 ; 2, 22 ; 6, 14 **4**, 1, 20.31. 34 ; 3, 24 ; 5, 26 **11**, 1, 6.21 **18**, 3, 21 — **1**, 6′ **10**, 2, 33′.
πλεονάζω **21**, 2, 7 **22**, 2, 14.16.18.
πλεονασμός **4**, 1, 30 **7**, 2, 3 **22**, 2, 3.
πλεονεκτέω **4**, 5, 28.
*πλεονέκτης **4**, 3, 1 ; 5, 27.
πλεονεξία **4**, 1, 15.33 ; 3, 31 ; 5, 9 **16**, 1, 9 **18**, 3, 23 — p. 451.472.
πληγή **18**, 5, 9.
πλῆθος **16**, 1, 2.
πληθύνω **14**, 3, 10.
*πλημμελέω **14**, 3, 8.
*πλημμελής **16**, 1, 30.
*πλημμυρέω **4**, 7, 2.
πλήρης **4**, 1, 27 **14**, 3, 1 **18**, 2, 6.
πληρόω **4**, 1, 36 **6**, 1, 17 **21**, 1, 14.
πλήρωμα **2**, 2, 19 **4**, 3, 30.
πληρωτής **9**, 2, 12.
*πλησιάζω **17**, 2, 30.
*πλησμονή **4**, 7, 5 **17**, 2, 18 **21**, 1, 9.
πλοῖον **23**, 7, 7.
πλοκή **3**, 3, 34′.
πλούσιος **3**, 1, 18 **20**, 4, 9.
*πλουσίως **12**, 1, 8.
πλουτέω **20**, 4, 9.24.
πλοῦτος **3**, 1, 25.27 ; 2, 10 **4**, 1, 36 ; 2, 5 ; 3, 15 ; 4, 31 ; 7, 15 **20**, 4, 3.22.

πνεῦμα **2**, 1, 9 ; 3, 2 **6**, 1, 2 **7**, 1, 14 **8**, 26 **10**, 2, 4 **11**, 4, 10.23.25. 27.30 **13**, 2, 10.11.12 ; 3, 3.11.19 **14**, 3, 18 **15**, 1, 14 **19**, 43 **20**, 2, 7 ; 4, 20.27 **23**, 6, 7.18 ; 7, 5 — **23**, 6, 7′ — p. 178. 391.
πνευματικός **8**, 17 **16**, 1, 26 **20**, 1, 10 ; 3, 3 ; 4, 7.43.
πνευματικῶς **2**, 2, 24 **19**, 27.
*πόθεν **3**, 2, 1 **14**, 2, 3.
*ποθέν **15**, 2, 4.
ποθέω **3**, 8, 24 **4**, 7, 13 **11**, 4, 9 **23**, 7, 37 — **10**, 2, 10′ — p. 195.377.
πόθος **3**, 5, 11 ; 7, 5.
ποιέω Pr. 2, 14 **1**, 29.41 **2**, 2, 22 **3**, 8, 24 ; 10, 6 **4**, 4, 16.34.46 ; 7, 21 **6**, 2, 7.27 **9**, 1, 11.25 **10**, 2, 20 **11**, 2, 15 ; 4, 38. 39 **12**, 2, 4.20.44 **14**, 3, 21 ; 4, 10 **17**, 1, 4 **18**, 2, 1 ; 3, 35 ; 5, 5.7.12 **20**, 2, 8 ; 4, 5.21 **22**, 1, 9.13 **23**, 1, 19 ; 3, 21. 23 ; 6, 12 ; 7, 7.8.16 — **3**, 6, 24′ **10**, 2, 10′ **17**, 1, 7′ **22**, 1, 11′.
ποιητής **3**, 10, 16.
ποικίλος **3**, 3, 34 ; 10, 1.28 **18**, 1, 18.
*ποῖος **3**, 4, 13 **4**, 7, 14.16 **10**, 1, 3 **13**, 2, 5.6 **19**, 29.
ποιότης **11**, 1, 13 **22**, 2, 1.17 — **22**, 1, 7′.10′.14′. 17′.
πολεμέω **16**, 1, 4.
πολέμιος **3**, 5, 14 **18**, 3, 8.
πόλεμος **3**, 5, 23 **18**, 3, 42.
πολιά **23**, 2, 35 — **23**, 6, 10′ — p. 38.575.
πολιόω **23**, 6, 14.
πόλις **9**, 1, 14 **19**, 34.
πολιτεία Pr. 2, 28 **4**, 8, 11 **11**, 4, 4 **12**, 2, 61 **23**, 1, 15 — **3**, 1, 24′ — p. 148.
*πολίχνη p. 50.
*πολλάκις **1**, 35 **3**, 5, 6. 25 ; 7, 2.15 ; 9, 10 **6**, 2, 20 **14**, 3, 3 — **4**, 5, 21′ **21**, 2, 1′.
*πολλαχῆ **6**, 2, 9.
*πολύγονος **19**, 34.
πολυοδία **6**, 2, 31 — p. 348.
πολυπραγμονέω **23**, 7, 1.
πολύς Pr. 1, 2.9 **1**, 6,10 **2**, 1, 1 **3**, 2, 12.26 ; 3, 20 ; 5, 19.23 ; 6, 11 ; 7, 1 ; 8, 7.11 ; 9, 18 ; 10, 5 **4**, 3, 1.23.25.29.39 **6**, 1, 18. 45 ; 2, 6.9 **7**, 2, 7 **8** T **9**, 1, 1.15.20.22.30 **12**, 1, 4.9.10 **14**, 4, 4 **16**, 1, 3.4.5.6 **17**, 1, 2. 10 ; 2, 31 **18**, 1, 27 ; 3, 21 ; 4, 9 **19**, 7.13.17.25 **20**, 4, 5.12.25 **21**, 2, 9 **22**, 1, 1 ; 2, 18 **23**, 1, 10. 14 ; 2, 31.32 ; 3, 2 ; 6, 13 ; 7, 7.59 — **1**, 1′.14′ **2**, 3, 24′ **4**, 4, 33′ **6**, 1, 46′.
— πολυσαρκέω p. 520.
*πολυσαρκία **22** T ; 1, 11 — p. 510.
*πολυτεκνία **19**, 29.
πολυτέλεια **3**, 1, 24.
πολύτροπος **3**, 10, 1.31.

*πολυτρόπως **16**, 1, 2.
*πονέω **22**, 1, 8.
πονηρία **17**, 2, 35 — **11**, 4, 13′.
πονηρός **3**, 5, 7 ; 6, 7 **4**, 5, 23 **7**, 1, 21 **13**, 1, 20.25.31 **15**, 1, 11 **18**, 5, 14 **23**, 7, 12.
πόνος **3**, 1, 3 ; 6, 13 ; 9, 14 **18**, 4, 7 **20**, 4, 14 **22**, 1, 14 — **3**, 6, 30′ — p. 475.
πορεία **4**, 4, 42 **6**, 2, 14 **11**, 4, 7 **17**, 1, 17 **18**, 4, 16.
πορεύομαι **4**, 6, 27 **12**, 1, 6 **15**, 1, 10 — **12**, 3, 9′.
*πορθέω **3**, 5, 14.
πορνεία **15**, 1, 17.
*πόρρω **4**, 7, 10 **8**, 28 **9**, 1, 22 **20**, 1, 11 **23**, 6, 26.
*πόρρωθεν **4**, 3, 11 ; 6, 24 **10**, 2, 28 **12**, 3, 9.
*πόσις **6**, 1, 12 **21**, 2, 7.
*πόσος **3**, 3, 15.16 **23**, 7, 15.
*ποσῶς **10**, 1, 6.
ποταμός **4**, 6, 20.
ποτέ **3**, 3, 38 **4**, 2, 3 **6**, 2, 27 **10**, 2, 3 **11**, 5, 16.18 **14**, 1, 19 **18**, 3, 12.16 **19**, 28 **23**, 5, 4.
πότε **3**, 4, 15 **4**, 4, 4.
πού **2**, 2, 25 **3**, 9, 15 **7**, 2, 26 **11**, 4, 45 **12**, 3, 9 **14**, 3, 20 **18**, 1, 13 **23**, 1, 20 ; 3, 4 ; 7, 43.
πούς **18**, 1, 35 ; 3, 39 **23**, 6, 5 — **23**, 6, 4′.
πρᾶγμα **3**, 1, 36 ; 3, 5.15 ; 5, 5.25 ; 10, 12 **4**, 1, 5 **6**, 1, 43 **7**, 2, 1 **9**, 1, 20. 22 **11**, 1, 5.18 **18**, 5, 4.6.36 **20**, 2, 12 **23**, 1, 9 ; 2, 13.33 ; 7, 3 — **1**, 12′.
*πραγματεία **18**, 4, 7.
*πρανής **4**, 7, 3.
πράττω **3**, 1, 22 — **3**, 3, 13′.
*πραύνω **3**, 7, 13.
*πρέπω **1**, 5 **6**, 1, 32 **18**, 2, 10 **20**, 4, 3.
προάγω Pr. 2, 9 — **11**, 5, 2′.
προαίρεσις **2**, 1, 15 **12**, 2, 13.40 *(bis)* — p. 110. 155.202.
*προαιρέομαι **3**, 8, 16 **12**, 3, 9 **21** T **23**, 1, 2 ; 3, 11 — p. 521.
προβάλλω **7**, 1, 9 **23**, 7, 9.
προγύμνασμα p. 94.
προδείκνυμι **3**, 4, 9.
προδεικνύω **23**, 1, 19.
προδιατυπόω **19**, 6.
προέρχομαι **4**, 5, 20 **7**, 1, 6 **8**, 3 **9**, 1, 17 **13**, 1, 5 **14**, 1, 7 **23**, 1, 13 ; 2, 7.
*προευδοκιμέω Pr. 2, 13.
*προέχω **4**, 5, 28.
προηγέομαι **5** T **7**, 3, 4 **8**, 17 **9**, 2, 9 **14**, 3, 11 — **21**, 2, 4′.
πρόθεσις **18**, 1, 17 — **2**, 1, 15′.
προθεσμία **4**, 3, 19.
προθυμέομαι **2**, 3, 17 **23**, 2, 3.
*προθυμία **3**, 1, 2 **23**, 3, 18 — **3**, 3, 17′ **23**, 6, 3′.
*πρόθυμος Pr. 2, 11.

*προκαλέω **9**, 2, 4.
προκάλυμμα **10**, 2, 8 **13**, 1, 11.16 — p. 376.
πρόκειμαι **4**, 4, 51 **12**, 1, 7 ; 2, 23.38 **14**, 3, 3 **18**, 2, 9 **20**, 2, 5.8 ; 3, 12 **23**, 2, 37.
προλαμβάνω **2**, 1, 22 **3**, 1, 11 **4**, 1, 37 **14**, 1, 21 ; 2, 5 **23**, 2, 22.
προλέγω **8**, 7 **11**, 4, 16 **14**, 2, 3 **21**, 1, 16.
πρόληψις **5**, 10 — p. 103. 335.
πρόλογος T'.
προμανθάνω **6**, 2, 33.
προμήθεια **3**, 3, 17.
— προμνήστωρ p. 501.
προνοέω **22**, 1, 16'.
προνοητέον **18**, 4, 1 **21**, 2, 12 **22**, 2, 1 **23**, 2, 38.
πρόνοια **18**, 4, 15 **20**, 4, 5.
πρόξενος **14**, 4, 21 **20**, 1, 10 ; 3, 6 — p. 196.
προπάτωρ **12**, 4, 14.
προπετής **17**, 2, 12.
προπομπεύω **19**, 4.
πρόρριζος **3**, 7, 19.
προσαγγέλλω **3**, 6, 28.
προσαγορεύω **7**, 1, 17 **12**, 3, 30 **19**, 22 **23**, 3, 24 — **1**, 13'.
προσάγω **11**, 5, 2 — Pr. 2, 9' **23**, 2, 5'.
προσακούω **21**, 3, 3.
προσαναλίσκω **9**, 2, 17 **11**, 3, 5.
προσάπτω **2**, 1, 14.
προσασχολέω **6**, 1, 43.
προσγίνομαι **13**, 3, 12 **20**, 4, 14 **23**, 5, 12 ; 7, 45.
προσδέχομαι **13**, 2, 2 **15**, 1, 12.19 **19**,11.
προσδοκάω **3**, 9, 21.
προσδοκία **3**, 3, 8.28.
προσεγγίζω **4**, 7, 6 **7**, 2, 18 **21**, 1, 1 **23**, 5, 10. 14 ; 7, 14.
— προσεγγισμός **21**, 1, 5.
προσεθίζω **6**, 1, 8.
προσεθισμός **5**, 27 **9**, 1, 4 — p. 191.337.
προσεικάζω **10**, 1, 29.
πρόσειμι **3**, 2, 14 ; 3, 36 **20**, 4, 13 **23**, 1, 8 — **1**, 3'.
προσέοικα **23**, 1, 18'.
προσέρχομαι **18**, 1, 3 — **8**, 3' **13**, 1, 5'.
προσεταιρίζομαι **18**, 3, 34.
προσευχή **8**, 23.
προσεχής **4**, 5, 19 **21**, 2, 5.
προσέχω **3**, 4, 5 — **23**, 3, 20'.
προσηγορία **1**, 5 **4**, 3, 32 — **1**, 11'.
προσήκω Pr. 2, 25 **4**, 3, 28.33 **13**, 1, 2 **15**, 1, 2 **18**, 5, 10 — **19**, 25' **21**, 2, 6'.
προσηλόω **5**, 7.
προσθήκη **1**, 42 **3**, 6, 5 **11**, 5, 19 **22**, 2, 15.20 **23**, 5, 5.
πρόσκαιρος **3**, 3, 35 **4**, 3, 21 ; 4, 9.13 **11**, 2, 20 ; 3, 5 **13**, 1, 15 — **4**, 4, 14' — p. 205.312.
προσκολλάω **15**, 1, 6.14.17 **17**, 2, 3.8 **20**, 4, 41 — p. 122.446.
προσλαμβάνω **3**, 6, 6.
προσπάθεια **4**, 8, 2 **6**, 1, 28 **8**, 24.32 **9**, 1, 4 **11**, 2, 17 ; 3, 8 — **4**, 8, 7' — p. 104.328.
προσπαθέω **4**, 7, 12.
προσπελάζω **11**, 4, 18 — p. 177.186.392.504.
προσπίπτω **3**, 7, 9 **4**, 7, 6 **15**, 2, 3 — **15**, 2, 4'.
προσπλάσσω **11**, 4, 46.
προσπταίω **14**, 1, 27 — **23**, 7, 14'.
προσρίπτω **18**, 3, 42.
πρόσταγμα **23**, 1, 9'.
προστασία Pr. 2, 27.
προστάτης p. 55.
προστήκω **23**, 3, 20'.
προστίθημι **1**, 26.35 **4**, 1, 28 ; 3, 24 ; 8, 4 **13**, 3, 9 **16**, 1, 20 **18**, 3, 22.29 **21**, 1, 17 ; 2, 1 **23**, 4, 3.
προστυγχάνω **6**, 1, 16.
προσφαίνομαι **16**, 1, 24'.
προσφέρω **23**, 7, 30.35 — **7**, 2, 29' **16**, 1, 24'.
προσφιλοσοφέω Pr. 1, 7 — p. 247.
προσφοιτάω Pr. 2, 24.
— προσφοιτητέον **23**, 2, 1.
πρόσφορος **20**, 1, 8.
προσφυῶς **1**, 10'.
— προσχαίνω p. 535.
προσχάσκω **23**, 3, 20 — p. 535.
πρόσω **4**, 4, 45 **14**, 1, 10.
πρόσωπον **3**, 3, 25 **12**, 4, 6 **14**, 3, 12 **18**, 3, 38.
προτείνω **14**, 2, 14 — **23**, 6, 29' — p. 551.
πρότερος Pr. 1, 13 **3**, 5, 17 ; 6, 5 **12**, 4, 10 **21**, 1, 2 **23**, 2, 17.
προτίθημι **23**, 6, 29 — **1**, 35' — p. 551.
προτιμάω **2**, 3, 22 — **4**, 3, 24'.
προτιμητέος **14**, 1, 1.
πρότιμος **4**, 4, 35.
προτροπή T **7**, 1, 7 — T' ante caput primum (p. 255).
προφαίνω **4**, 4, 46 ; 7, 20 **12**, 1, 6 **16**, 1, 24.
πρόφασις **8**, 41.
προφέρω **7**, 2, 29.
προφήτης **4**, 4, 18 **6**, 1, 1.26 ; 2, 38 **11**, 4, 9 **12**, 1, 9 **13**, 3, 20 **14**, 3, 13 **18**, 1, 25 ; 5, 38 **19**, 30 **23**, 7, 59.
προφητικός **23**, 5, 15.
προφῆτις **19**, 1.14.16.
προχειρίζω **18**, 3, 16.30.
πρόχειρος **3**, 2, 18 ; 6, 11.
προχέω **4**, 7, 4 **6**, 2, 3.
πρωτόπλαστος **12**, 4, 4 **13**, 1, 23 **14**, 1, 17 — p. 154.417.
πρῶτος **4**, 5, 18.19 **9**, 1, 24 ; 2, 12 **10**, 1, 16.34 **12**, 2, 6.10.36.69 ; 3, 18 ; 4, 4 **13**, 1, 4.7 **14**, 4, 7 **19**, 5 **20**, 4, 7 **23**, 5, 11 — p. 400.
πρωτότυπος **11**, 5, 8 **12**, 2, 49.
πρώτως **1**, 19 **11**, 6, 9.
πτερόν **4**, 6, 33 **11**, 4, 3.16 — p. 100.178.
πτερορρύησις p. 387.
πτερόω **2**, 3, 7 **11**, 4, 3 — p. 270.
πτέρυξ **11**, 4, 8.
πτοέω **4**, 3, 9 **11**, 2, 14 **18**, 3, 12.
πτόη **3**, 6, 26'.
πτόησις **3**, 6, 26 **18**, 3, 12.
πτοίη **3**, 6, 26'.

πτῶμα **23**, 3, 12 ; 4, 1.
πτωχεύω **3**, 1, 29.
πυλωρός **18**, 3, 6 — p. 470.
πῦρ **4**, 5, 33 ; 6, 6 **14**, 1, 31.32 — p. 516.518.
πύργος **18**, 1, 14.20 — **23**, 6, 27′.
πυροειδής **11**, 4, 24.
πυρσός **23**, 6, 27 — p. 552.
πύρωσις **22**, 2, 15.
πῶλος **22**, 2, 6.
πῶς **2**, 1, 19 **3**, 2, 2 **4**, 6, 14.16 ; 7, 12 **5**, 5 **9**, 2, 14 **10**, 1, 3.24.25 ; 2, 23.28 **11** T ; 4, 1.2 **13**, 2, 4 **17**, 2, 8.9 **18**, 3, 20 **23**, 7, 18.23.29.35 — **19**, 25′.
πώς Pr. 1, 11.17 **3**, 1, 1 ; 7, 15 **4**, 5, 12 **6**, 2, 25 **7**, 1, 7 **14**, 1, 29 **17**, 1, 11 **18**, 5, 7 **21**, 2, 5 — **11**, 1, 2′ ; 4, 31′.

ῥάδιος Pr. 1, 7 **3**, 2, 24 ; 9, 7.
ῥαδίως Pr. 1, 12 **23**, 2, 34 — p. 475.
ῥαθυμία p. 355.
ῥακώδης p. 409.
ῥανίς **10**, 1, 29.
ῥαστώνη **18**, 4, 9.
ῥεῖθρον **4**, 6, 22 **6**, 2, 8 **8**, 12 **9**, 1, 27.
ῥέπω **11**, 2, 12 **23**, 3, 15.
ῥεῦμα **4**, 6, 20 ; 7, 10.
ῥέω **4**, 6, 24.27 **6**, 2, 13 — **11**, 2, 12′ — p. 172. 325.
ῥῆμα **1**, 14 **3**, 5, 25 **20**, 2, 11 **23**, 1, 11.
ῥητός **3**, 3, 9.
ῥίζα **4**, 2, 13 **6**, 2, 41.
ῥίπτω **11**, 2, 12′.
ῥίς **18**, 1, 34.
ῥοπή **5**, 9 **7**, 1, 5.
ῥυπαρία **12**, 3, 25 **18**, 3, 5.
ῥυπαρός **9**, 1, 24 **18**, 2, 7.
ῥύπος **11**, 4, 39.46 **12**, 3, 2 ; 4, 3 — p. 169.406.
ῥυτίς **16**, 2, 14.
ῥωμαλέος **23**, 6, 12′ — p. 235.

σάλος **15**, 2, 5.
σαρκικός **11**, 4, 13.
σάρκινος **4**, 8, 6 **8**, 34 **13**, 2, 3.
σάρξ **2**, 2, 6.17.23 **4**, 3, 13 ; 4, 3 ; 7, 27 ; 8, 8.9 ; 9, 8 **5**, 4.7.25 **8**, 25.31 **9**, 2, 5 **10**, 2, 7 **11**, 2, 10 **12**, 3, 25 ; 4, 3 **13**, 1, 11.13 ; 2, 10.11 ; 3, 1.5 **14**, 1, 28 ; 3, 15 ; 4, 10 **18**, 5, 3 **19**, 27.44 **20**, 2, 6 ; 3, 6 ; 4, 18 **22**, 1, 9 ; 2, 23 **23**, 6, 6.18 ; 7, 23 — **23**, 6, 5′.
σαρόω p. 413.
σαφής **7**, 2, 1.
σαφῶς **14**, 1, 12 **19**, 18. 31.
σειρά p. 320.
σέλας p. 390.
σεμνός Pr. 1, 5 **1**, 1.17 **23**, 3, 10 ; 4, 11.12 — **1**, 4′.
σεμνότης Pr. 1, 6 **6**, 1, 34 **20**, 4, 11 **23**, 5, 4.13.
σεμνύνω **20**, 4, 10 — Pr. 1, 13′.
σηκός p. 50.
σημαίνω **2**, 1, 11 **7**, 3, 13 **12**, 3, 19 **20**, 2, 17.
σημαντικός **1**, 7 **10**, 1, 26.

σημεῖον **3**, 3, 9 ; 5, 1.
σήμερον **4**, 4, 5.
σίδηρος **12**, 2, 49 **14**, 2, 10.
σιτίον **3**, 7, 13.
σῖτος **21**, 3, 2.7.
σιωπάω **23**, 1, 14.
σκάφος **4**, 4, 55.
σκεδάννυμι **6**, 2, 13 — **6**, 2, 9′ — p. 297.
σκέμμα **23**, 2, 36.
σκεπάζω **6**, 1, 36.
σκέπη **7**, 1, 20.
σκέπω **6**, 1, 36′.
σκεῦος **18**, 2, 7.17.
σκηνή **3**, 10, 24 — p. 301.
σκήνος **4**, 4, 12.
σκήνωμα **4**, 4, 17 **18**, 2, 14 — p. 468.
σκιά **12**, 4, 20.
— σκοπευτήριον p. 309.
σκοπέω **11**, 2, 5 **18**, 4, 4.
σκοπή p. 309.
σκοπιά **4**, 3, 11 — p. 100. 309.
σκοπός Pr. 1, 1.28 **4**, 4, 52. 55 **8** T **11**, 6, 8 **12**, 1, 7 **18**, 5, 9 **20**, 3, 5 ; 4, 40.44 **22**, 1, 3 ; 2, 26 **23**, 1, 5 ; 2, 38 ; 6, 10 ; 7, 15 — **21**, 2, 2″ **23**, 6, 9′.24′ — p. 143.225.246. 544.
σκοτία **11**, 4, 43.
σκότος (τό) **4**, 4, 21 ; 5, 7. 33 **11**, 4, 41 **12**, 2, 27.31 **16**, 2, 3 **18**, 4, 11 — p. 314.
σκότος (ὁ) **4**, 4, 16.20 **12**, 2, 34.
σκύβαλον **4**, 1, 12.
σκυθρωπός **3**, 7, 1.
σοφία **8**, 20 **12**, 3, 6 **14**, 3, 18 **16**, 1, 28 **18**, 3, 24.32 ; 4, 5 **20**, 4, 29. 39.41.42 **23**, 3, 15 ; 6, 16 — **23**, 6, 19′ — p. 473.
σοφίζω **1**, 36.
σοφός **4**, 3, 33 ; 4, 22 **17**, 2, 35 **21**, 1, 9 **22**, 1, 14.
σπαράττω **3**, 4, 17′.
σπέρμα **4**, 2, 13 **7**, 3, 10.
σπεύδω **17**, 1, 6 **23**, 7, 10.
σπίλος **16**, 2, 14.
σπινθήρ **10**, 1, 29.
— σπινθηράκιον **10**, 1, 32.
σπλάγχνον **3**, 6, 17.
σπουδάζω **3**, 2, 8 ; 3, 30 **4**, 1, 11 ; 2, 6 ; 3, 23 ; 7, 4.14 ; 9, 5 **6**, 2, 39.40 **9**, 1, 8 ; 2, 8 **14**, 2, 7 **17**, 2, 10.13 **18**, 1, 18 **19**, 24.30 **20**, 4, 2 **22**, 1, 3 **23**, 2, 12.23.
σπουδή **2**, 1, 20 **3**, 1, 2 **4**, 4, 4 ; 8, 12 **5**, 1 **7**, 1, 41 ; 3, 5 **9**, 1, 6.10 **11**, 2, 10 ; 3, 4 ; 4, 2 ; 6, 7 **12**, 3, 1 **18**, 1, 15. 28 ; 4, 19 **19**, 26 **20**, 2, 7 ; 4, 14.37 **23**, 2, 35.
σταγών **1**, 41 **10**, 1, 31.
στάδιον **1**, 7′.
σταθερός **15**, 2, 4.
σταθμός **13**, 1, 8.
σταυρός **23**, 7, 21 — p. 555.
σταυρόω **23**, 7, 18.22 — **23**, 7, 40′.
στεγανός **6**, 2, 23′ — p. 235. 346.
στεῖρα **13**, 3, 16.19.
στενάζω **4**, 4, 18.
στενός **6**, 2, 23 **16**, 2, 15 — p. 346.
στερέωμα **11**, 3, 14.
στεφανίτης **1**, 7′ — p. 235.

στῆθος **18**, 3, 40.
στήλη **4**, 6, 8.
στιγματίας **7**, 3, 1 **18**, 5, 7.
στίζω **7**, 2, 25.
στιλβός **11**, 4, 39.
στίλβω **3**, 7, 3 **14**, 2, 9.
στιλπνός **11**, 4, 39′.
στοιχεῖον **22**, 1, 18 — p. 514.
στολή **20**, 4, 32.
στοργή **6**, 1, 30.
στοχάζομαι **3**, 9, 15.
στοχασμός **19**, 15 **23**, 2, 30.
στρατιώτης **18**, 1, 6.
στρέφω **5**, 11.
στρουθίον **4**, 6, 32 — p. 327.
στρώννυμι **23**, 3, 17.
συγγένεια **22**, 1, 6′. 14′.
συγγενής **5**, 6 — p. 103. 153.182.334.
συγγράφω **7**, 1, 8.
συγκαλύπτω **3**, 4, 10 **4**, 7, 28.
συγκαταλαμβάνω **2**, 1, 5.
— συγκαταμιγνύω **13**, 1, 29.
συγκαταμίγνυμι **21**, 2, 1′.
συγκατασπάω **5**, 13.
συγκεράννυμι **17**, 2, 34.37 **22**, 1, 19 — **22**, 1, 2′.
συγκινέω **4**, 5, 18 — **15**, 2, 5′.
συγκληρόω **3**, 9, 6.19.
συγκλονέω **15**, 2, 5.
συγκόπτω **3**, 6, 27.
σύγκρισις **10**, 1, 28 **14**, 4, 24.
συγκροτέω **3**, 9, 8.
— συγκυματόω **15**, 2, 6.
συγκύπτω **4**, 5, 1.
συγχαίρω **12**, 3, 35 **15**, 2, 23.
συγχέω **3**, 3, 11 **18**, 3, 43 **20**, 2, 17 — **15**, 2, 5′.
συγχράομαι **12**, 4, 9.
σύγχυσις **3**, 3, 21 ; 10, 21 **6**, 1, 9 **20**, 2, 16.
συγχωρέω **5**, 28 **8**, 41 **9**, 1, 25 — p. 337.
συγχώρησις **5**, 19.
συζάω **11**, 2, 2 **23**, 7, 45 — p. 66.
συζεύγνυμι **3**, 3, 6 ; 9, 14 — p. 400.
συζυγία **22**, 1, 3′ — p. 69. 70.
σύζυγος p. 67-73.
συκῆ **13**, 1, 14 — p. 424.
συλλαμβάνω **14**, 3, 16.
σύλληψις **14**, 3, 13 — p. 200.
συμβαίνω **3**, 2, 11 ; 6, 7. 16 ; 7, 5 ; 8 ,11 **4**, 8, 2 **6**, 2, 4 **18**, 1, 32 ; 3, 16 ; 5, 44 **23**, 7, 8.
συμβασιλεύω **23**, 7, 45.
συμβίωσις **3**, 2, 18 **23**, 4, 10.
συμβιωτικός **15**, 1, 15.
συμβολή **4**, 6, 3′.
συμβουλεύω **3**, 5, 18 **12**, 2, 60 — **22**, 1, 15′.
συμβουλή Pr. 1, 11.16 ; 2, 23 **4**, 6, 3.
σύμβουλος **13**, 1, 18 **18**, 3, 24 **23**, 2, 34.
συμμετέχω **4**, 1, 30.34 **20**, 4, 34.
συμμετεωροπολέω **4**, 2, 9′.
— συμμετεωροπορέω **4**, 2, 9 — p. 182.307.
συμμετρία **8**, 37.
σύμμετρος **8**, 11.
συμμιγής p. 426.
συμμίγνυμι **3**, 3, 22.
σύμμικτος p. 426.

συμπάθεια **4**, 8, 7 — p. 330.
συμπαθής p. 381.
συμπαραλαμβάνω **12**, 3, 28 **23**, 2, 35.
συμπάρειμι **2**, 1, 12 **3**, 2, 16 ; 3, 23 **18**, 5, 34.
συμπαροδεύω **14**, 1, 21 — p. 434.
συμπλέκω **9**, 2, 6.
συμπνίγω **12**, 3, 12.
σύμπνοια **11**, 1, 15 **22**, 2, 12 — p. 381.516.
συμπολιτεύω **2**, 1, 12 **4**, 3, 10.
σύμπτωμα **3**, 6, 8.
— συμπροσαγορεύω **12**, 3, 30′.
συμφέρω **3**, 2, 25 ; 9, 25 **18**, 2, 21 ; 3, 25 **20**, 3, 15.
συμφορά **3**, 5, 28 ; 7, 9.16 *(bis)* ; 8, 3.13.16 ; 9, 4.7. 22 ; 10, 7.13.22 **4**, 1, 3 ; 8, 9 **12**, 2, 17 **14**, 2, 1.5.17 ; 3, 12 **18**, 1, 11.
συμφύρω **3**, 3, 21′.
σύμφυτος **4**, 4, 48 — p. 317.
συμφύω **4**, 5, 21.
συμφωνέω **22**, 2, 6.
συμφωνία **2**, 3, 10 — p. 271. 474.
σύμφωνος **8**, 23.
συν- p. 281.320.558.
συνάγω **6**, 2, 8.16 — **6**, 2, 2′ **14**, 2, 17′ — p. 345.
συναγωνίζομαι **1**, 4.
συναιρέω **16**, 2, 4.
συναισθάνομαι **15**, 2, 13′.
συνακολουθέω **4**, 5, 26.
συναλγέω **15**, 2, 22.
συναναιρέω **14**, 3, 11.
— συναναλαλύπτω **12**, 3, 31.
συναναμίγνυμι **8**, 12′.
συναναστρέφω **17**, 2, 26.
συνανέρχομαι **2**, 3, 11.
συναπόκειμαι **13**, 3, 1 — p. 429.
συναπολήγω **14**, 2, 8′.
— συναποσχίζω **3**, 6, 14 — p. 288.
συναποτίκτω **13**, 3, 1′ — p. 429.
συνάπτω **4**, 6, 4 **6**, 1, 44 **11**, 5, 3 **13**, 3, 12 — **22**, 1, 4′.7′.
συναρμόζω **16**, 1, 14 ; 2, 1 **18**, 2, 1 — **1**, 12′ — p. 400.
συναυξάνω **23**, 6, 19′.
συναφαιρέω **23**, 2, 54.
συνάφεια **3**, 8, 24 **13**, 3, 10 **20**, 3, 7 — p. 430.
— συναχρειόω **18**, 5, 16 — p. 479.
σύνδεσμος **2**, 3, 7 — p. 270. 271.
— συνδιαπεράω **18**, 5, 33 — p. 483.
συνδιασείω **15**, 2, 12.
— συνδιασχίζω **3**, 6, 14′.
συνδιατίθημι **15**, 2, 10.21.
συνδιεξέρχομαι **14**, 1, 22 — p. 434.
συνδιοικέω **18**, 3, 25.
συνδοξάζω **23**, 7, 45.
συνδρομή **11**, 1, 15.
συνείδησις **7**, 1, 12 ; 2, 24 ; 3, 1 **10**, 1, 22.
σύνειμι **3**, 8, 19.
συνεισάγω **2**, 2, 24 **14**, 2, 17.
συνεισέρχομαι **3**, 3, 26 **4**, 5, 15.22.
συνεισπίπτω **18**, 5, 15.
συνεκβάλλω **12**, 4, 14 — p. 139.
συνεκλάμπω **2**, 1, 7.
συνεμφαίνω **18**, 5, 11.

συνεορτάζω **20**, 4, 33.
συνεπαίρω **2**, 2, 3 **10**, 2, 33.
συνεπινοέω **2**, 1, 2 — p. 262.
συνεργός **4**, 9, 2 **20**, 1, 10 — p. 196.
σύνεσις **2**, 1, 1.
συνευφραίνομαι **20**, 4, 33′.
συνεφάπτομαι **18**, 5, 30.
συνεχής **8**, 2 **14**, 1, 16.
συνέχω **3**, 3, 11′.
συνηγορέω **18**, 5, 12′.
συνηγορία **1**, 31.
συνήγορος **7**, 1, 4.9 — p. 350.
συνήθεια **1**, 6 **3**, 5, 2 **4**, 4, 45 **9** T ; 1, 1.6.10. 15.21 ; 2, 20 **17**, 1, 2 — **1**, 13′ **4**, 8, 7′ **23**, 2, 5′ — p. 362.368.
συνήθης **4**, 4, 47 **6**, 1, 13 **11**, 4, 10 **12**, 2, 56 — **4**, 9, 2′.
συνημμένως **14**, 2, 16.
συνίημι **3**, 4, 6 **7**, 1, 23.
συνιστάω **20**, 4, 24.
συνίστημι **3**, 10, 12 **4**, 1, 32 **12**, 2, 32 **22**, 2, 3 — **22**, 1, 1′.10′ 19″ — p. 501.
σύνοδος **22**, 1, 11′.
συνοικέω **4**, 5, 12 **23**, 4, 9.
συνοίκησις **7**, 3, 10 **16**, 2, 9 **18**, 3, 33.
σύνοικος **12**, 3, 29.37 **20**, 4, 29.
— συνονομάζω **1**, 5 — **1**, 12‴.
συνοράω **11**, 6, 11 **15**, 1, 2.
συνουσιόομαι **12**, 2, 5 — p. 400.
συντάσσω **23**, 7, 50.
συντείνω Pr. 2, 5 **6**, 2, 10.
συντέλεια **14**, 4, 9.
συντελέω **18**, 1, 11.
συντρίβω **14**, 1, 27.29 **22**, 1, 8 — p. 435.
συντυγχάνω **13**, 1, 5 — p. 57.58.
συντυχία **3**, 6, 8 **20**, 4, 12 — p. 58.
συνυπάρχω **1**, 10′.
σύρροια p. 381.
σῦς **5**, 11 — p. 335.
συσσείω **15**, 2, 12′.
σύστασις **11**, 1, 16.
συσταυρόομαι **23**, 7, 40.44. 63.
συστολή **8**, 19 — p. 360.
συσχηματίζω **23**, 7, 25.
σφαγή **3**, 10, 20.
σφαλερός **4**, 6, 23.
σφάλλω **23**, 7, 11.
σφάλμα **23**, 7, 13.
σφίγγω p. 346.
σφόδρα **17**, 2, 1 **18**, 1, 30 **23**, 4, 12 ; 5, 3.
σφοδρός **4**, 7, 7 **23**, 6, 16 — **21**, 2, 2′ **23**, 6, 18′ — p. 195.548.
σχεδία **23**, 6, 22 — p. 549.
σχεδόν **3**, 1, 34.
σχέσις **9**, 1, 4.
σχῆμα **10**, 2, 24.
σχίζω **9**, 1, 18.
σχοῖνος p. 321.
σχολάζω **6**, 1, 7′.
σχολή **3**, 9, 10 **8**, 23.
σῴζω **13**, 3, 14.
σωλήν **6**, 2, 19.23 — p. 346.
σῶμα **3**, 7, 2.13 ; 10, 29 **4**, 5, 2.7 ; 8, 7 **5**, 13.22 **6**, 1, 37 **10**, 2, 17.27 **11**, 1, 8.13 ; 5, 10 **13**, 3, 10 **14**, 1, 13 **15**, 1, 4.18 **17**, 2, 17 **18**, 1, 8 **19**, 12.13 **20**, 3, 5 ; 4, 2. 17.19 **21**, 2, 8.11 **22** T ; 1, 19 ; 2, 13.21.26 **23**, 7, 21.24 — **5** T′ **22**, 1, 1′.15′ **23**, 7, 23′.
σωματικός Pr. 1, 22 **2**, 2, 21 **5** T ; 20 **7**, 3, 12 **13**, 3, 10 **14**, 1, 3 **15**, 1, 7 **18**, 4, 20 **20** T ; 1, 9 ; 3, 2.7 ; 4, 1 **21** T **22**, 1, 6.13 **23**, 6, 16 — p. 98.
σωματικῶς **2**, 2, 19.
σωτήρ **4**, 4, 11 **23**, 7, 67.
σωτηρία **2**, 3, 4 **15**, 1, 19 **19**, 43.
σωφρονέω **20**, 3, 14 **23**, 2, 46 — **21**, 2, 2″.
σωφρόνως **7**, 3, 6.
σωφροσύνη **7**, 2, 15.20 **9**, 1, 23 **13**, 3, 19 **16**, 1, 22 **18**, 4, 2.3.4 ; 5, 17 **21**, 3, 5 **23**, 6, 14.19 — **23**, 7, 6′ — p. 355.431.474.
σώφρων **7**, 2, 19 **8**, 19 **16**, 1, 18 ; 2, 10 **21**, 2, 2.

ταλαιπωρία **3**, 9, 14 **13**, 1, 9 — p. 423.
τάλαντον **18**, 5, 39.
ταμίας **6**, 1, 21.
τάξις **2**, 1, 17 **18**, 2, 10.
ταπεινός **1**, 33 **4**, 2, 3 ; 3, 21 **5**, 14.25 **9**, 1, 30; 2, 24 **11**, 3, 5.8 ; 4, 1.14 **22**, 1, 5.13 — p. 389.
ταπεινοφροσύνη **23**, 3, 27 — p. 537.
ταπεινόω **4**, 4, 44 **5**, 3 **17**, 2, 13.
ταπεινῶς **4**, 2, 7.
ταράσσω **3**, 4, 17 ; 9, 21.
ταραχή **3**, 6, 26 **4**, 6, 25 ; 7, 2 **15**, 2, 3 **23**, 6, 27 — p. 248.
ταραχώδης Pr. 1, 8 **18**, 5, 23 — p. 248.
τάσσω **4**, 4, 43 **23**, 6, 11 — **23**, 6, 22′.
ταὐτότης **22**, 1, 10′.
τάφος **3**, 3, 5 ; 5, 16.
τάχα **3**, 9, 12 **5**, 1 **6**, 1, 28 **7**, 1, 10 **12**, 3, 19 **13**, 1, 31 **16**, 1, 5 **18**, 4, 4 **19**, 4.13 **20**, 1, 8.
τεῖχος **21**, 1, 6.
τεκμηριόω **15**, 2, 1.
τεκνογονία **13**, 3, 14.
τέκνον **3**, 6, 6.16 ; 7, 17 ; 9, 10 **6**, 1, 30 **13**, 3, 12.15.18 **19**, 38 **20**, 4, 15.
τεκνοφαγία **3**, 10, 19.
τέκος p. 68.
τεκταίνω **18**, 2, 17 — **20**, 2, 3′ — p. 468.
τεκτονεύω **20**, 2, 3.
τέλειος **18**, 5, 1 **21**, 1, 7 **23**, 7, 33 — **18**, 4, 3′.
τελειότης **18**, 1, 21 **23**, 3, 12 — **14**, 4, 23′.
τελειόω **18**, 1, 19 **20**, 4, 19 — **6**, 1, 46′.
τελείωσις **22** T.
τέλεος **18**, 4, 3 **22**, 2, 25.
τελευταῖος **13**, 1, 2.5.7.
τέλος Pr. 2, 17 **4**, 5, 32 ; 7, 13.19 **6**, 1, 29 **18**, 1, 15 **21**, 3, 8.
τέμνω **12**, 2, 33′ **22**, 1 13′.
τέσσαρες **22**, 1, 17.
τέχνη **4**, 9, 4.6 **11**, 2, 13 ; 5, 11 **18**, 5, 12 **20**, 2, 1 **22**, 1, 17 **23**, 2, 21.

23.27 ; 3, 21 — **18**, 5, 14′ — p. 85.527.
τεχνικῶς **21**, 3, 2.
τεχνολογία p. 43.
τέως **3**, 7, 8 **6**, 2, 9 **15**, 2, 2 **18**, 4, 9.
τηκεδών **3**, 7, 13.
τηλαυγής **17**, 2, 1.
τηλαυγῶς **11**, 6, 4.
τηνικαῦτα **12**, 2, 50.
τηρέω **17**, 2, 22 **20**, 4, 31.
τίθημι **23**, 6, 9 ; 7, 12 — **23**, 6, 24′.
τίκτω **3**, 6, 14 **14**, 3, 18 **19**, 28 — **19**, 32′.
τιμάω **1**, 11 **4**, 3, 24.25 **20**, 4, 31 — **1**, 16′ **20**, 4, 31′.
τιμή **4**, 3, 23 **11**, 2, 12 **17**, 1, 4.
τίμιος **1**, 1.9 **3**, 3, 29 **4**, 1, 23 ; 4, 2.25 **8**, 6 **9**, 1, 9 **12**, 2, 53 **14**, 4, 23 **16**, 1, 7 **18**, 1, 24. 26.30 ; 2, 7 **19**, 24 — **1**, 5′ **19**, 25′ — p. 408.
τιμωρέω **3**, 10, 35.
τιμωρία **3**, 10, 32 **12**, 4, 12 **16**, 1, 21.
τιτρώσκω **21**, 1, 13.
τμῆμα **4**, 1, 28.
τόκος **3**, 5, 6 **19**, 41.
τολμάω **11**, 6, 2 **12**, 4, 19 **13**, 1, 30 **20**, 1, 9 — p. 493.
τόνος **7**, 2, 17 — p. 104.353.
τόπος **4**, 4, 49 **11**, 4, 23 **13**, 1, 5 **15**, 2, 4 **18**, 2, 7.
τορεία **14**, 2, 13.
τότε **3**, 3, 28.36 ; 8, 24 **12**, 3, 33.42 ; 4, 16.
τραγικός p. 276.
τραγῳδία **3**, 5, 27 ; 10, 25.
τράπεζα **18**, 2, 6.
τραχύνω **4**, 6, 20.
τραχύς **4**, 4, 49.
τρέπω **18**, 4, 18 **23**, 6, 4.
τρίβω **6**, 2, 34.
τρίπωλος p. 518.
τρόπαιον **23**, 7, 21 — p. 555.
τροπή **11**, 5, 20 **16**, 2, 16.
τροπικῶς **18**, 5, 20.
τρόπος Pr. 2, 9 **1**, 21 **2**, 2, 13 **3**, 1, 5.27 **4**, 1, 13 **8**, 15.35 **12**, 2, 21. 45 **13**, 2, 5 **16**, 2, 12 **20**, 4, 6 **22**, 1, 3 ; 2, 12 **23**, 1, 4 ; 2, 27 ; 6, 15 — **9**, 2, 16′.
τροφή **3**, 10, 4 **6**, 1, 13. 32 **21**, 3, 5.
τρυφή **3**, 1, 18 **4**, 4, 31 **13**, 1, 28 — p. 427.
τυγχάνω Pr. 1, 21.27 **3**, 5, 20 **8** T **11**, 1, 6 **12**, 2, 65 ; 3, 17 **18**, 3, 15 **20**, 4, 5 **23**, 1, 17 ; 2, 48.51 — **3**, 2, 8′.
τύμπανον **19**, 3.4.7.12 — p. 488.
τυπικῶς **18**, 5, 31.44 — p. 482.
τύπος **14**, 2, 10 **18**, 5, 31 — p. 482.
τυφλός **11**, 6, 11.
τυφλότης **4**, 3, 12 — p. 174.
τῦφος **4**, 4, 30 **23**, 3, 13.
τυχόν **3**, 6, 32 ; 7, 3.

ὑγεῖα **17**, 2, 21 **22**, 2, 2.
ὑγιαίνω **16**, 1, 12 **18**, 1, 12 **23**, 7, 19 — **22**, 1, 17′.
ὑγίεια **17**, 2, 21′.
ὑγιῶς **20**, 2, 4.

ὑγρός **22**, 1, 20 — **22**, 1, 2′.8′.9′.
ὕδωρ **3**, 1, 9 **4**, 6, 30 **6**, 2, 2.11.20 **8**, 7.9.13 **11**, 4, 32 **12**, 2, 61 **15**, 2, 1.8 ; 5, 24 **21**, 1, 9 **23**, 7, 7 — **6**, 2, 2′ **8**, 12′.
υἱός **2**, 1, 4.7 **20**, 4, 15 — p. 76.77.
ὕλη **8**, 39 **10**, 2, 17 **11**, 1, 23 ; 2, 3.11 **14**, 1, 34.
ὑλικός **6**, 1, 28 **10**, 1, 10 **11**, 2, 16 — p. 98.
ὑλώδης **5**, 9 **9**, 1, 30.
ὕμνος **13**, 3, 15.
ὑπάγω Pr. 1, 12 **4**, 1, 7 **17**, 2, 10.
ὑπαλλαγή **23**, 6, 15′.
ὑπαλλάσσω **18**, 3, 28.
ὑπαμείβω **18**, 3, 45.
ὑπαναλίσκω **7**, 3, 9.
ὑπάρχω **3**, 7, 16 **18**, 1, 6.
ὕπειμι **3**, 10, 5.
ὑπέκκαυμα **3**, 3, 4.
ὑπεναντίος **22**, 1, 3.
ὑπεναντίως **12**, 2, 8.
ὑπεξαίρεσις **18**, 4, 10 — p. 475.
ὑπεραίρω **4**, 1, 23 **10**, 1, 14 **11**, 4, 15.
ὑπερανίσχω **3**, 5, 25.
ὑπεράνω **11**, 3, 17 ; 5, 20.
ὑπερβαίνω **11**, 3, 4 — p. 177.
ὑπερβάλλω **17**, 2, 18 **22**, 1, 2 ; 2, 22 **23**, 6, 15 — p. 206.459.
ὑπερβολή **1**, 9.14 **2**, 1, 2 ; 2, 2 **3**, 10, 18 **10**, 1, 3 **15**, 1, 1 — **1**, 13′.
ὑπερέκεινα p. 374.
ὑπερέχω **2**, 1, 12 **3**, 2, 21 **4**, 5, 30 **9**, 2, 25 — **1**, 8′ **3**, 5, 26′.
ὑπερηφανία **4**, 2, 12 ; 5, 30.
ὑπερκόσμιος **2**, 1, 11 ; 3, 3 — p. 269.
ὑπερορᾶω **4**, 4, 9 **7**, 3, 6 — **21**, 2, 6′.
ὑπερουράνιος p. 180.
ὑπεροψία **6**, 1, 12 **11**, 2, 21 **20**, 3, 6.
ὑπερπίπτω **7**, 2, 21.
ὑπερχέω **11**, 4, 4.
ὑπεύθυνος **4**, 8, 8.
ὑπήκοος **20**, 3, 9.
ὑπηρεσία **14**, 1, 14 **18**, 2, 8 ; 3, 17 **21**, 1, 19 **22**, 2, 25 — p. 140.
ὑπηρετέω **4**, 3, 34 **7**, 3, 11 **18**, 4, 17 **19**, 41 **20** T ; 2, 1.10 ; 3, 2 — p. 140.
ὑπηρέτης **3**, 1, 17.
ὑποβάθρα **1**, 34 **11**, 1, 24 — p. 117.176.178.382.
ὑποβάλλω **11**, 1, 23 **14**, 1, 31 **18**, 1, 22.
ὑποβλέπω **3**, 7, 4.
ὑποβολιμαῖος **23**, 7, 31.
ὑποβρύχιος **4**, 6, 10 **18**, 5, 33 — p. 121.324.483.
ὑπογραφή Pr. 1, 19 **3**, 9, 16 **10**, 1, 4 ; 2, 23 **23**, 6, 2.
ὑπογράφω **3**, 2, 10.
ὑπόδειγμα Pr. 2, 15.17 **4**, 7, 2 **6**, 2, 1 **8**, 8 **9**, 1, 28 **10**, 1, 27 **11**, 5, 1 **15**, 2, 1 **23**, 5, 3 ; 6, 2 — **6**, 2, 2′ — p. 544. 546.
ὑποδέχομαι **18**, 2, 11′ — p. 467.
ὑπόδικος **13**, 2, 12.

ὑπόθεσις **1**, 40 **2**, 2, 2 **3**, 6, 4 ; 10, 17 — T′ **1**, 2′.
ὑποθήκη Pr. 2, 5 **12**, 1, 8.
ὑποκάθημαι **10**, 1, 10′.
ὑπόκειμαι **11**, 1, 16 **18**, 1, 27.
ὑπόκρισις **4**, 5, 31.
ὑποκρύπτω **12**, 3, 23 ; 4, 20.
ὑπολαλέω **3**, 6, 27.
ὑπολαμβάνω **4**, 4, 26 ; 6, 22 **6**, 1, 33 — **3**, 5, 4′.
ὑπόληψις **4**, 4, 27 **11**, 2, 6.
ὑπομονή **18**, 3, 13 — p. 471.
ὑπονοέω **3**, 2, 12 ; 6, 30 **19**, 16 — **12**, 1, 12′.
ὑπόνοια **3**, 10, 12 **19**, 15 **23**, 2, 30 ; 4, 11.
ὑποπτεύω **3**, 5, 3 — **4**, 3, 11′.
ὕποπτος **1**, 29.
ὑπορρέω **3**, 1, 8.
ὑποσκελίζω **23**, 3, 13.
ὑποσκιάζω **13**, 1, 14.
ὑποσμύχω **3**, 2, 17 — p. 278.
ὑπόστασις **12**, 2, 42.
ὑποστέλλω **8**, 18.
ὑποστηρίζω **18**, 3, 14′.
ὑπόσχεσις **11**, 4, 33.
ὑποτάσσω T.
ὑποτίθημι Pr. 1, 6 **3**, 2, 28 ; 6, 1 **4**, 5, 24 **6**, 2, 2 **11**, 5, 7 **12**, 3, 15 **14**, 1, 34 **16**, 1, 13.
ὑπουργέω **14**, 1, 14.
ὑποχείριος **4**, 4, 31 ; 5, 29 ; 6, 17.
ὑποχωρέω **12**, 2, 26′.
ὑποψία **3**, 2, 22.
ὗς **18**, 1, 34.
ὑστεροβουλία **3**, 1, 21 — p. 275.
ὕστερος **3**, 1, 30 **12**, 2, 9.
ὑφαιρέω **4**, 1, 29.
ὕφεσις **7**, 1, 25.
ὑφηγέομαι **8**, 40 **13**, 1, 9 **18**, 3, 19 ; 5, 23.
ὑφήγησις **12**, 1, 4 **13**, 2, 8 **23**, 1, 8.
ὑφίστημι **3**, 8, 12 **4**, 4, 27 ; 6, 25 **23**, 1, 10.
ὑψηλός Pr. 1, 9 **4**, 1, 4.10 ; 2, 9 ; 3, 11 ; 4, 34 ; 9, 1 **5**, 2 **6**, 2, 26 **10**, 2, 31. 36 **11**, 4, 1.4.15.31 **18**, 1, 17 ; 4, 8 **22**, 1, 4 **23**, 2, 42 ; 6, 27 ; 7, 15.43 — T′ ante caput primum (p. 255).
ὕψιστος **23**, 7, 42.
ὕψος **16**, 1, 5.
ὑψόω **10**, 2, 4.33 — p. 180. 374.

φαιδρύνω **3**, 8, 4.
φαίνω Pr. 1, 26 **2**, 3, 11 **3**, 3, 39 ; 4, 1.7 *(bis)* .10. 14 **4**, 4, 35 **9**, 1, 24 **10**, 2, 31 **11**, 1, 6.11 ; 2, 17 ; 3, 11 **14**, 4, 23 **18**, 5, 41 **19**, 24 **23**, 2, 49.
φανερός **7**, 2, 15 **18**, 2, 12 **19**, 15 **23**, 4, 9.
φανερόω Pr. 1, 18 **4**, 1, 8 **12**, 2, 63.
φανερῶς **17**, 2, 24.
φαντασία **1**, 34 **3**, 4, 8 ; 5, 12 **9**, 1, 3 **11**, 1, 18 **23**, 3, 23.
φάρμακον **23**, 2, 25.
φάσκω **22**, 1, 5′.
φαῦλος **20**, 4, 13.
φειδωλός **7**, 2, 8 **8**, 17.
φέρω **3**, 6, 22 ; 8, 9 **4**, 1, 34 ; 6, 21 ; 7, 3 **6**, 2, 4.18.21 **7**, 1, 17 **14**, 4, 4 **18**, 3, 11 **23**, 2, 40 ; 7, 22.
φεύγω Pr. 2.7 **7**, 2, 8 **17**, 2, 11 — **4**, 7, 8′.
φευκτός **3**, 7, 7 **9**, 1, 5.
φημί **2**, 2, 23.25 **3**, 3, 2 ; 8, 25 **4**, 1, 11 ; 3, 33 ; 4, 13.19.39 ; 5, 8 ; 6, 13.30 ; 9, 3 **6**, 1, 25.39 **7**, 1, 18 ; 2, 23.26 **9**, 2, 13 **11**, 4, 12.22.45 **12**, 3, 36 **14**, 3, 13.20 **15**, 2, 13.20 **16**, 1, 3.27 ; 2, 4 **17**, 2, 2.6.38 **18**, 1, 13.23 ; 3, 1 ; 5, 39 **19**, 44 **20**, 4, 26.30.38 **21**, 3, 8 **23**, 1, 11.19 ; 3, 7 ; 7, 48 — **1**, 11′ **3**, 6, 32′.
φθάνω **3**, 6, 32 **6**, 1, 37 **18**, 1, 17 **23**, 6, 14.
φθαρτός **12**, 2, 59 **14**, 1, 14 **20**, 4, 21 — p. 206.
φθέγγομαι **20**, 2, 12 **23**, 1, 15.
φθείρω **14**, 1, 16.
φθόνος **3**, 2, 18.24.26 ; 3, 1 **4**, 1, 15.21 ; 3, 7 ; 5, 30 *(bis)* **16**, 1, 10 — p. 92.103.278.451.
φθορά **14**, 1, 5 — p. 433.
φιλαδελφία p. 135.
φιλανθρωπία **2**, 2, 6 — p. 266.
φιλαρχία **4**, 5, 10 **17**, 1, 4.
φιλέω **20**, 4, 31′.
φιλήδονος **8**, 35 **21**, 1, 11.
φιλόθεος **8**, 36.
φιλονεικέω **4**, 1, 19.
φιλονεικία **3**, 12, 13.
φιλοπονέω **3**, 1, 5.
φιλοπόνως **7**, 1, 8.
— φιλόπτωχος p. 544.
φίλος **3**, 5, 19 **12**, 3, 41 **18**, 5, 27 **23**, 1, 5 — p. 481 (θεῷ φίλος).
φιλοσοφέω **11**, 4, 22 — Pr. 1, 7′ — p. 389.
φιλοσοφία Pr. 1, 20 **23**, 1, 2 ; 2, 28 — **23**, 6, 2′ — p. 148.247.521.
φιλοτιμέομαι **20**, 4, 13.
φιλοτιμία **1**, 41 — p. 64.
φιλότιμος **4**, 3, 2. — **1**, 2′
φιλοχωρέω **4**, 6, 6.
φίλτατος **3**, 9, 11.
φίλτρον **3**, 1, 12 ; 5, 10.
φλόξ **23**, 5, 9.
φλυαρία **10**, 2, 25 **18**, 2, 18 — p. 377.
φοβερός **14**, 2, 11 *(bis)*.
φοβέω **2**, 1, 20 **3**, 3, 10.
φόβος **3**, 3, 11.25 ; 4, 17 ; 6, 6.24.28.32 **12**, 4, 18 **17**, 2, 5.14 **19**, 32 — p. 104.491.
φόνος **3**, 10, 19.
φορά **8**, 27 **9**, 1, 32 **14**, 1, 10.
φράσσω **18**, 1, 7.
φρενοβλάβεια **23**, 3, 13.
φρίττω **3**, 3, 28.
φρονέω **3**, 4, 15 **4**, 2, 8 **20**, 3, 11.
φρόνημα **13**, 1, 12.
φρόνησις **18**, 3, 24.32 ; 4, 5 — p. 472.
φρόνιμος **17**, 2, 38.
φροντίζω **9**, 2, 8.
φροντίς Pr. 1, 21 **3**, 9, 9. 11 **6**, 1, 31 **22**, 1, 5.
φροντιστήριον p. 60.
φρούριον **9**, 2, 2.
φρυκτωρία **23**, 6, 28.

φυλακή **3**, 3, 16 — p. 477.
φυλάσσω Pr. 2, 11 **4**, 6, 24 **6**, 1, 15 ; 2, 35 **16**, 2, 12 **21**, 2, 5 **22**, 2, 21 **23**, 1, 2 — **18**, 3, 4′ **22**, 1, 11″.
φύλλον **12**, 4, 20 **13**, 1, 16.
φυσάω **4**, 3, 17.
φυσικός **2**, 1, 9 **3**, 2, 20 ; 3, 33 **4**, 5, 14.
φυσικῶς **18**, 4, 10.
φυσιολογέω **22**, 1, 5′.
φύσις Pr. 1, 25 **1**, 30 **2** T ; 1, 11.15 ; 2, 5.8 ; 3, 9 **3**, 2, 5 ; 5, 22 ; 10, 21 **4**, 6, 17.21.27 ; 7, 3.21.25 ; 8, 1 ; 9, 7 **5**, 11.15.24.28 **6**, 1, 11 ; 2, 17.22.25.28 **7**, 1, 4.7 **8**, 6.27.36 **9**, 1, 5 **11**, 1, 12.19 ; 2, 4. 18 ; 6, 3 **12**, 2, 2.5.37. 39.42.51.64.69 ; 3, 8 **14**, 1, 33 ; 4, 16 **16**, 2, 1.7 **18**, 3, 8.27 ; 4, 21 **20**, 1, 3 ; 3, 2 **23**, 2, 7 ; 6, 17 ; 7, 47 — Pr. 1, 24′ **1**, T′ **11**, 1, 17′ **22**, 1, 6′. 13′,16′ — p. 104.346.405.
φυτόν **7**, 2, 27.
φύω **5**, 31 **18**, 4, 2 — p. 338.
φωνή Pr. 2, 16 **3**, 3, 26 **4**, 4, 11.21 **7**, 1, 22 **10**, 1, 8.26 ; 2, 11.13 **12**, 1, 12 **17**, 2, 24 **20**, 2, 11. 14 **21**, 1, 13 **23**, 2, 3.
φῶς **5**, 6 **10**, 1, 15.17. 19 ; 2, 13 **11**, 4, 19.33. 42.43.44.47 ; 6, 6 **12**, 2, 22.25.33 **16**, 2, 3 **18**, 4, 12 **19**, 36 **20**, 4, 15 **23**, 5, 11 — p. 498 (υἱοὶ τοῦ φωτός).
φωστήρ **11**, 3, 10 — p. 398.
φωτεινός **20**, 4, 17.
φωτίζω **17**, 2, 2 **23**, 5, 12 — **12**, 3, 20′.
φωτοειδής **11**, 4, 19.27.30. 41.

χαίνω **3**, 4, 10.
χαίρω **11**, 1, 23 **12**, 3, 28.42.
χαλεπός **4**, 2, 12 **11**, 2, 1 **23**, 7, 16.
χαλκεύω **20**, 2, 3
χαμαίζηλος **11**, 4, 14 — p. 389.
χαρά **3**, 5, 10 **12**, 3, 34 **17**, 2, 7.
χαρακτήρ **23**, 1, 18.
χαρίζομαι **2**, 2, 7 **3**, 2, 8 **12**, 2, 69 **23**, 4, 8 — **3**, 6, 3′.
χάριν Pr. 1, 15.24 **4**, 4, 18 — **22**, 1, 14′.
χάρις Pr. 2. 27 **1**, 3.16.44 **2**, 1, 2.19 **11**, 4, 46 **12**, 2, 51 **14**, 4, 22 **18**, 1, 12 **23**, 1, 11 — **1**, 4′ — p. 201.
χάρισμα **1**, 9 **2**, 2, 4 **6**, 1, 20.27 **14**, 4, 24 **15**, 1, 1 **19**, 25 — **1**, 14′ — p. 201.
χάσμα **3**, 1, 12 — p. 274.
χαυνότης **4**, 3, 20.
χεῖλος **3**, 3, 32.
χειμάρρους **4**, 6, 29 ; 7, 1.
χειμέριος **4**, 6, 20.
χειμών **4**, 7, 26.
χείρ **2**, 2, 9 **3**, 5, 13.17 **14**, 2, 15 **18**, 3, 11 **20**, 2, 2.
χειραγωγέω **2**, 2, 10 **4**, 5, 27 **11**, 1, 2 ; 3, 12 **12**, 1, 3 **23**, 2, 9.

χειροτονέω p. 556.
χείρων **3**, 5, 3 **23**, 4, 10.
χέω **12**, 2, 48 — **6**, 1, 45′ — p. 344.
χήρα **3**, 7, 6.
χηρεία **3**, 6, 23 ; 8, 2.19 **14**, 2, 4 ; 3, 4.
χηρεύω **12**, 3, 18.
χιλιάς **23**, 7, 48.
χίλιοι **23**, 7, 48.
χιτών **13**, 1, 12 — p. 159. 419.
χοῖρος **18**, 1, 35.
χολή **11**, 4, 11 — p. 388.
χορεύω **2**, 3, 3 — p. 269.
χορηγία **3**, 10, 2 — p. 264.
χορηγός **2**, 1, 5 **3**, 10, 25.
χορός **4**, 2, 7 **19**, 3 **19**, 17 **23**, 6, 11 — **23**, 6, 22′ — p. 306.
χόρτος **4**, 4, 3.4.5 **14**, 1, 32.
χράομαι **6**, 2, 11.28 **7**, 3, 6 **8**, 16.18 **10**, 1, 3 **11**, 1, 24 **18**, 2, 14.18. 20 ; 3, 8.27 **23**, 3, 11 — p. 468.
χρεία **2**, 1, 1 **6**, 1, 17.22. 35 **7**, 1, 11 **8**, 10.11. 15 **10**, 1, 20 **21**, 2, 14 ; 3, 3.6.8 — **21**, 2, 1′.2′.3′ — p. 136.137.509.
χρέος **5**, 27.
χρεωστέω **9**, 2, 16.
χρή Pr. 2, 29 **1**, 12 **2**, 1, 20 **4**, 1, 1 ; 5, 23 **5** T **10**, 2, 33 **12**, 3, 13.24 **13**, 1, 30 **16**, 1, 8 **18** T ; 2, 14 ; 3, 19 ; 4, 3 **21** T **23** T ; 1, 1 — Pr. 1, 26′ **18**, 5, 12′.
χρῆμα **9**, 2, 7 **11**, 2, 11′ ; 5, 10 **20**, 4, 10.21 **23**, 2, 40.43.
χρηματίζω **20**, 4, 17 — p. 494.
χρησιμεύω **6**, 2, 2′.
χρήσιμος **6**, 2, 5.10 **18**, 3, 16 ; 5, 16 — **21**, 2, 5′ **23**, 6, 2′.
χρῆσις **18**, 3, 29.44.
χρηστέον **21**, 2, 1.
χρηστός **3**, 2, 16 ; 4, 2. 16 ; 6, 25 **4**, 3, 26 **18**, 5, 13.
χρηστότης p. 81.
— χριστιανίζω p. 62.
χρίω **23**, 7, 29 — p. 557.
χρόα **10**, 2, 24′.
χροιά **10**, 2, 24.
χρόνος **3**, 7, 16 **4**, 3, 17 ; 4, 43 ; 7, 17.22 **22**, 2, 16 **23**, 6, 15 — **23**, 6, 13′.
χρυσίον **18**, 1, 23.26.
χρυσοειδής **3**, 3, 33′.
— χρυσομιγής **3**, 3, 33 — p. 282.
χρυσοῦς **18**, 1, 23′.
χρῶμα **23**, 1, 18.
χώρα **13**, 2, 4 **14**, 4, 1 **16**, 1, 19 **18**, 2, 11.
χωρέω **23**, 7, 38 — **23**, 2, 46′ — p. 558.
χωρητικός **4**, 1, 35.
χωρίζω **2**, 1, 13 **3**, 5, 13 **4**, 3, 39 ; 6, 3 ; 8, 5 **6**, 1, 6 **11**, 1, 14 ; 2, 3 **16**, 2, 12 **19**, 8 **20**, 4, 8 — p. 117.174.383.
χωρίον **4**, 4, 49 **8**, 8 **12**, 4, 22.
χωρισμός **3**, 3, 25 ; 8, 23 **13**, 1, 6 **20**, 1, 7.
ψαλμός **18**, 5, 22 — **4**, 3, 18′.
ψαλμῳδία p. 50.
ψαλμῳδός **4**, 3, 18 ; 4, 15

8, 39 **13**, 3, 16 **18**, 5, 21.
ψαλτήριον p. 488.
ψεῦδος **4**, 6, 15.
ψευδώνυμος **4**, 3, 32.
ψεύστης **10**, 2, 12.14.
ψιλός Pr. 1, 12.
ψόφος **3**, 6, 29.
ψυχή **2**, 2, 21 **3**, 3, 37 ; 6, 15.31 ; 7, 14 **4**, 1, 10. 23 ; 2, 4 ; 3, 7.21 ; 5, 2. 23 ; 8, 4.9 **5** T ; 2. 13. 16.22.24 **7**, 2, 17 **8** T ; 42 **9**, 1, 3 **10**, 1, 12 **11**, 1, 9.12.22 ; 3, 15 ; 4, 6 ; 5, 4 ; 6, 1.5 **12**, 2, 48.63 ; 3, 3.18.28.30.37.41 **14**, 1, 28 ; 4, 22 **15**, 1, 5.7.14 ; 2, 11 **16**, 1, 24. 28 ; 2, 10.12 **17**, 2, 6. 13.20 **18** T ; 1, 21.33 ; 2, 16 ; 3, 2.19.22.45 ; 4, 3.7.13.19 ; 5, 24 **20**, 4, 22.42 **21**, 2, 3 **22** T ; 1, 4 **23**, 2, 28.29.47.50 ; 3, 17 ; 6, 24 — **6**, 1, 46′ **11**, 2, 7′ **23**, 1, 3′ ; 6, 12′ — p. 331 (μόνη ψυχή).
ψυχικός **18**, 4, 5 **22**, 2, 27.
ψυχρός **8**, 22 **22**, 1, 20 — **22**, 1, 2′.7′.9′.
ψύχω **22**, 2, 16.

ὧδε **9**, 2, 10.
ᾠδή **4**, 4, 16 ; 6, 31 — **3**, 7, 11′.
ᾠδίνω **19**, 32′.
ᾠδίς **3**, 5, 4 ; 6, 2.12 **7**, 3, 11 **9**, 1, 16 **12**, 4, 12 **19**, 35.
ὠκύμορος **4**, 7, 21.
ὥρα **3**, 2, 11 ; 6, 3 **4**, 7, 21 **16**, 1, 15.
ὡραΐζω **14**, 2, 13.
ὡραῖος **23**, 1, 21.
ὡσαύτως **2**, 1, 8 **4**, 3, 6 ; 7, 26 **11**, 5, 19 **18**, 3, 34 — **14**, 3, 19′ — p. 396.
ὠφέλεια **18**, 5, 42.
ὠφελέω Pr. 1, 13 **2**, 3, 25 **23**, 2, 19.
ὠφέλιμος **18**, 5, 18 **20**, 3, 11.

TABLE DES MATIÈRES

Ouvrages cités dans l'introduction et le commentaire . . . . . .
1. Abréviations 7
2. Références aux textes de Grégoire de Nysse. 9
3. Bibliographie 13

Avant-propos 23-28

Introduction 29-243

Ch. I : *Biographie de Grégoire de Nysse avant 371* 29-82

Date du *De Virginitate* (31), sources biographiques (32), famille (33), première éducation au foyer (38), première éducation profane (41), rhétorique, philosophie et sciences (44), déposition de reliques près d'Ibora (49), une famille gagnée à l'ascétisme (52), retour de Basile et Lectorat de Grégoire (54), influence d'Annési (56), abandon du Lectorat (61), mariage de Grégoire de Nysse (65), « son fils Cynégios » (65), dernières années avant l'épiscopat (78), un pacificateur maladroit (80), le *De Virginitate* (81).

Ch. II : *Rhétorique et Diatribe dans un plaidoyer pour la Virginité* 83-96

Schéma classique d'un éloge (83), divers moyens d'expression : vocabulaire, métaphores, comparaisons (85), un exercice exemplaire de rhétorique, contre le mariage (87), diatribe (94).

Ch. III : *Les sources du traité* 97-142

1. Sources philosophiques : Platonisme (98), Aristote (101), Stoïcisme (103), Philon (105), Plotin (116).
2. Sources bibliques : Emprunts scripturaires (119), convergence de deux cultures (121), exégèse allégorique (123), dossier scripturaire sur la Virginité : accommodations et transpositions (124), citations traditionnelles (126).
3. Sources patristiques : Origène (128), Méthode d'Olympe (132), Basile de Césarée (134), Basile d'Ancyre (137).

Ch. IV : *La doctrine spirituelle du traité* 143-213

1. But, destinataires, objet et canevas du traité 143
2. La Virginité de Dieu 150
3. La création de l'homme à l'image de Dieu. 152
4. La chute du Premier homme 155

Péché d'Adam (155), l'image de Dieu en l'homme déchu (156), les passions (157), l'éveil de la sexualité (159), le mariage au service de la mort (160).

5. La Virginité triomphe de la mort 161

Victoire sur la mort (161), hérauts de la Virginité avant le Christ (162).

6. Le Christ réintroduit la Virginité dans le monde 163

Incarnation virginale du Fils de Dieu en Marie (163), les vierges associées au mystère de l'Incarnation (164).

7. Restauration de l'image de Dieu par l'ascèse 165

Décaper l'image de Dieu dans l'âme et retrouver l'« apathéia » primitive (166), l'« apathéia », juste milieu entre deux passions (167), du bon usage des passions (167) et du corps (168), plénitude de la vie vertueuse (169), pureté retrouvée (169).

8. Cheminement de l'âme vers la contemplation de Dieu 171

Vanité du monde sensible (172), l'insensé jouet de toutes les vanités (173), libération du monde sensible (174), passage des phénomènes aux intelligibles (175), impulsions du désir (176), dialectique ascensionnelle (177), sous la mouvance de l'Esprit-Saint (178), accès au « monde intelligible » (180).

9. La contemplation de Dieu 182

Contemplation et vision (183), contemplation dans la foi (184), connaître le semblable par le semblable (185), connaître dans le miroir de l'âme (187), un saisissement dans le secret de la conscience (189), Virginité et contemplation (190).

10. Un mariage avec Dieu ; une fécondité spirituelle ; une vocation librement assumée 193
11. Témoins et prophètes d'éternité 204

Une attente (204), transcender le temps (205), une eschatologie en voie de réalisation (206), l'éternité (207).

12. Conclusion 208

Ch. V : *Le texte du De Virginitate* 215-243

1. Éditions et traductions 215
2. Manuscrits grecs, version syriaque et citations (*Sacra Parallela*, Florilège d'Édesse, Nil d'Ancyre) 219
3. Deux traditions manuscrites différentes.. 227
4. L'hypothèse de Cavarnos : deux éditions successives faites par Grégoire de Nysse ? 229
5. L'édition du *De Virginitate* faite par Grégoire de Nysse en 371 235
6. Le texte de la présente édition 238

Conspectus siglorum 244

Texte grec, traduction et commentaire 245-561

Appendices 563-577

1. Un texte inédit de Nicétas d'Héraclée (p. 75) 563
2. Traduction de κατὰ λόγον au ch. II, 2, 20 (p. 268) 566
3. La santé consiste à maintenir l'équilibre entre quatre qualités du corps (p. 514)... 572
4. L'«enfant-vieillard» (p. 548, note 2).... 575

Tables 579-672

1. Index des citations bibliques..... 579
2. Index des citations d'auteurs anciens..... 585
3. Index du vocabulaire..... 603
   A) Noms de personnes et noms géographiques..... 606
   B) Mots du traité et du commentaire..... 607

Table des matières..... 673-676

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942), et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un apparat critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition.

F

1 bis. Grégoire de Nysse : **Vie de Moïse.** J. Daniélou, S. J., prof. à l'Inst. cath. de Paris (1956) **14,10**

2 bis. Clément d'Alexandrie : **Protreptique.** C. Mondésert, S. J., prof. aux Fac. cath. de Lyon, avec la collaboration d'A. Plassart, prof. à la Sorbonne (réimpression 1961). **12,00**

3. Athénagore : **Supplique au sujet des chrétiens.** G. Bardy (trad. seule) (1943) ..... *Épuisé*

4 bis. Nicolas Cabasilas : **Explication de la divine Liturgie.** S. Salaville, A. A., de l'Inst. fr. des Ét. byz. .. *En préparation*

5. Diadoque de Photicé : **Œuvres spirituelles.** E. des Places, S. J., prof. à l'Inst. biblique de Rome (3e édition). *En préparation*

6. Grégoire de Nysse : **La création de l'homme.** J. Laplace, S. J., et J. Daniélou, S. J. (trad. seule) (1944) ..... *Épuisé*

7 bis. Origène : **Homélies sur la Genèse.** H. de Lubac, S. J., prof. à la Fac. de Théol. de Lyon, et L. Doutreleau, S. J. *En préparation*

8. Nicétas Stéthatos : **Le paradis spirituel.** M. Chalendard, doct. ès lettres (1945) ..... *Remplacé par le n° 81*

9 bis. Maxime le Confesseur : **Centuries sur la charité.** J. Pegon, S. J., prof. à la Fac. de Théol. de Fourvière ..... *En préparation*

10. Ignace d'Antioche : **Lettres.** — **Lettre et Martyre** de Polycarpe de Smyrne. P.-Th. Camelot, O. P., prof. aux Fac. dominic. du Saulchoir (3e édition, 1958) **12,00**

11 bis. Hippolyte de Rome : **La Tradition apostolique.** B. Botte, O. S. B., au Mont-César ..... *En préparation*

12. Jean Moschus : **Le Pré spirituel.** M. J. Rouët de Journel, S. J., prof. à l'Inst. cath. de Paris (trad. seule) (1946). *Épuisé*

13. bis. Jean Chrysostome : **Lettres à Olympias.** A. M. Malingrey, agr. de l'Université ..... *En préparation*
Trad. seule (1947) **8,70**

F

14. HIPPOLYTE : **Commentaire sur Daniel.** G. Bardy et M. Lefèvre (1947) ..... *Épuisé*
Trad. seule **9,60**

15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Lettres à Sérapion.** J. Lebon, prof. à l'Univ. de Louvain (trad. seule) (1947) **8,10**

16. ORIGÈNE : **Homélies sur l'Exode.** H. de Lubac, S. J., et J. Fortier, S. J. (trad. seule) (1947) **10,50**

17 bis. BASILE DE CÉSARÉE : **Traité du Saint-Esprit.** B. Pruche, O. P. ..... *En préparation*
Trad. seule (1947) **10,50**

18. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Discours contre les païens. De l'Incarnation du Verbe.** P.-Th. Camelot, O. P. (trad. seule) (1947) **12,30**

19 bis. HILAIRE DE POITIERS : **Traité des Mystères.** P. Brisson, prof. à l'Univ. de Poitiers (1947) ..... *En préparation*

20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : **Trois livres à Autolycus.** J. Sender (1948) **10,80**
Trad. seule **7,20**

21. ÉTHÉRIE : **Journal de voyage.** H. Pétré, prof. à Sainte-Marie de Neuilly (réimpression 1964) **11,70**

22 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons,** t. I. J. Leclercq. O. S. B., et R. Dolle, O. S. B., à Clervaux (1964) **18,00**

23 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Extraits de Théodote.** *En préparation*

24 bis. PTOLÉMÉE : **Lettre à Flora.** G. Quispel, prof. à l'Univ. d'Utrecht ..... *En préparation*

25 bis. AMBROISE DE MILAN : **Des sacrements. Des mystères.** B. Botte, O. S. B. (1961) **13,20**

26. BASILE DE CÉSARÉE : **Homélie sur l'Hexaéméron.** S. Giet, prof. à l'Univ. de Strasbourg (1950) **19,50**

27. **Homélies Pascales** : t. I. P. Nautin, chargé de recherches au C.N.R.S. (1951) ..... *Épuisé*

28. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur l'incompréhensibilité de Dieu.** F. Cavallera, S. J., prof. à l'Inst. cath. de Toulouse, J. Daniélou, S. J., et R. Flacelière, prof. à la Sorbonne, (1951) ..... *Épuisé*

29. ORIGÈNE : **Homélies sur les Nombres.** J. Méhat, agr. de l'Univ. (trad. seule) (1951) **21,00**

30. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromate I.** C. Mondésert, S. J., et M. Caster, prof. à l'Univ. de Toulouse (1951) .... *Épuisé*

31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique.** t. I. G. Bardy (réimpression 1965) **17,40**

32. GRÉGOIRE LE GRAND : **Morales sur Job.** R. Gillet, O. S. B., et A. de Gaudemaris, O. S. B., à Paris (1952) **14,40**

33 bis. **A Diognète.** H.-I. Marrou, prof. à la Sorbonne (1965). **15,00**

34. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies,** livre III. F. Sagnard, O. P. (1952) ..... *Épuisé*

35 bis. TERTULLIEN : **Traité du baptême.** F. Refoulé, O. P. *En préparation*

F

36. **Homélies Pascales,** t. II. P. Nautin (1953) **5,85**

37 bis. ORIGÈNE : **Homélies sur le Cantique.** O. Rousseau, O. S. B., à Chevetogne ..... *En préparation*

38. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromate II.** P. Camelot, O. P., et C. Mondésert, S. J. (1954) ..... *Épuisé*

39. LACTANCE : **De la mort des persécuteurs.** 2 volumes. J. Moreau, prof. à l'Université de la Sarre (1954) **25,80**

40. THÉODORET DE CYR : **Correspondance,** t. I. Y. Azéma, agr. de l'Univ. (1955) **7,80**

41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique,** t. II. G. Bardy (1955) **19,20**

42. JEAN CASSIEN : **Conférences,** t. I. E. Pichery, O. S. B., à Wisques (1955) **19,50**

43. S. JÉRÔME : **Sur Jonas.** P. Antin, O. S. B., à Ligugé (1956). **8,10**

44. PHILOXÈNE DE MABBOUG : **Homélies.** E. Lemoine (trad. seule) (1956) **21,00**

45. AMBROISE DE MILAN : **Sur S. Luc,** t. I. G. Tissot, O. S. B., à Quarr Abbey (1957) **21,00**

46. TERTULLIEN : **De la prescription contre les hérétiques.** P. de Labriolle et F. Refoulé, O. P. (1957) **9,60**

47. PHILON D'ALEXANDRIE : **La migration d'Abraham.** R. Cadiou, prof. à l'Inst. cathol. de Paris (1957) **6,00**

48. **Homélies Pascales,** t. III. F. Floëri et P. Nautin (1957). **7,80**

49 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons,** t. II. R. Dolle, O. S. B. *En préparation*

50. JEAN CHRYSOSTOME : **Huit catéchèses baptismales** inédites. A. Wenger, A. A., de l'Inst. fr. des Ét. byz. (1957) **16,50**

51. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques.** J. Darrouzès, A. A. (1957) **9,60**

52. AMBROISE DE MILAN : **Sur S. Luc,** t. II. G. Tissot, O. S. B. (1958) **18,00**

53. HERMAS : **Le Pasteur.** R. Joly (1958) **19,50**

54. JEAN CASSIEN : **Conférences,** t. II. E. Pichery, O. S. B. (1958) **21,00**

55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique,** t. III. G. Bardy (1958) **17,50**

56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Deux apologies.** J. Szymusiak, S. J. (1958) **12,90**

57. THÉODORET DE CYR : **Thérapeutique des maladies helléniques.** 2 volumes. P. Canivet, S. J. (1958) **48,00**

58. DENYS L'ARÉOPAGITE : **La hiérarchie céleste.** G. Heil, R. Roques, prof. à la Fac. de Théol. de Lille, et M. de Gandillac, prof. à la Sorbonne (1958) **24,00**

59. **Trois antiques rituels du baptême.** A. Salles, de l'Oratoire (trad. seule) (1958) **3,60**

60. AELRED DE RIEVAULX : **Quand Jésus eut douze ans...** Anselm Hoste, O. S. B., à Steenbrugge et J. Dubois (1958) **6,60**

F

61. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : **Traité de la contemplation de Dieu.** J. Hourlier, O. S. B., à Solesmes (1959) 8,40

62. IRÉNÉE DE LYON : **Démonstration de la prédication apostolique.** L. Froidevaux, prof. à l'Institut catholique de Paris. Nouvelle trad. sur l'arménien (trad. seule) (1959). 9,60

63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : **La Trinité.** G. Salet, S. J., prof. à la Fac. de Théol. de Lyon-Fourvière. (1959) .. 24,00

64. JEAN CASSIEN : **Conférences,** t. III. E. Pichery, O. S. B. (1959) 15,00

65. GÉLASE Ier : **Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien.** G. Pomarès, Dr en théol. (1960) 13,80

66. ADAM DE PERSEIGNE : **Lettres,** t. I. J. Bouvet, supr du grand séminaire du Mans (1960) 10,50

67. ORIGÈNE : **Entretien avec Héraclide.** J. Scherer, prof. à l'Univ. de Besançon (1960) 9,60

68. MARIUS VICTORINUS : **Traités théologiques sur la Trinité.** P. Henry, S. J., prof. à l'Institut catholique de Paris, et P. Hadot, chargé de rech. au C. N. R. S. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).

69. **Id.** — Tome II. Commentaire et tables (1960). Les 2 vol. 49,50

70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue,** t. I. H.-I. Marrou et M. Harl, prof. à la Sorbonne (1960) 16,80

71. ORIGÈNE : **Homélies sur Josué.** A. Jaubert, agrégée de l'Université (1960) 30,00

72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : **Huit homélies mariales.** G. Bavaud, prof. à Fribourg, J. Deshusses et A. Dumas, O. S. B. à Hautecombe (1960) 15,00

73. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique,** t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (1960) .. 24,00

74. LÉON LE GRAND : **Sermons,** t. III. R. Dolle, O. S. B. (1961). 15,60

75. S. AUGUSTIN : **Commentaire de la Ire Épître de S. Jean.** P. Agaësse, S. J., prof. à la Fac. de Philos. de Chantilly (1961) 18,00

76. AELRED DE RIEVAULX : **La vie de recluse.** Ch. Dumont, O. C. S. O., à Scourmont (1961) 13,80

77. DEFENSOR DE LIGUGÉ : **Le livre d'étincelles,** t. I. H. Rochais, O. S. B., à Ligugé (1961) 18,00

78. GRÉGOIRE DE NAREK : **Le livre de Prières.** I. Kéchichian, S. J. (trad. seule) (1961) 25,20

79. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur la Providence de Dieu.** A. M. Malingrey (1961) 19,50

80. JEAN DAMASCÈNE : **Homélies sur la Nativité et la Dormition.** P. Voulet, S. J. (1961) 14,70

81. NICÉTAS STÉTHATOS : **Opuscules et lettres.** J. Darrouzès, A. A. (1961) 39,00

82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : **Exposé sur le Cantique des Cantiques.** J.-M. Déchanet, O. S. B. (1962) 21,00

F

83. DIDYME L'AVEUGLE : **Sur Zacharie.** Texte inédit. L. Doutreleau, S. J. Tome I. Introduction et livre I (1962).

84. **Id.** — Tome II. Livres II et III (1962).

85. **Id.** — Tome III. Livres IV et V, Index (1962). Les 3 vol. 84,00

86. DEFENSOR DE LIGUGÉ : **Le livre d'étincelles,** t. II. H. Rochais, O. S. B., à Ligugé (1962) 15,00

87. ORIGÈNE : **Homélies sur S. Luc.** H. Crouzel, F. Fournier et P. Périchon, S. J. (1962) 33,00

88. **Lettres des premiers Chartreux,** tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962) 17,40

89. **Lettre d'Aristée à Philocrate.** A. Pelletier, S. J. (1962) .. 24,00

90. **Vie de sainte Mélanie.** Dr D. Gorce, Dr ès lettres (1962) .. 24,00

91. ANSELME DE CANTORBÉRY : **Pourquoi Dieu s'est fait homme.** R. Roques, Dir. d'Ét. à l'Éc. prat. des H. É. (1963) .. 33,00

92. DOROTHÉE DE GAZA : **Œuvres spirituelles.** L. Regnault et J. de Préville, O. S. B., à Solesmes (1963) 42,00

93. BAUDOUIN DE FORD : **Le Sacrement de l'autel.** J. Morson, O. C. S. O., E. de Solms, O. S. B., J. Leclercq, O. S. B. Tome I (1963).

94. **Id.** — Tome II (1963). Les deux vol. 36,00

95. MÉTHODE D'OLYMPE : **Le banquet.** H. Musurillo, S. J., prof. à Fordham Univ., et V.-H. Debidour, agrégé de l'Univ. (1963) 30,00

96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses.** Texte critique. Mgr B. Krivochéine et J. Paramelle, S. J. Tome I. Introduction et Catéchèses 1-5 (1963) 38,70

97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : **Deux dialogues christologiques.** M. G. de Durand, O. P., prof. à l'Institut d'Ét. Méd. de Montréal (1964) 45,00

98. THÉODORET DE CYR : **Correspondance,** t. II. Y. Azéma (1964) 22,80

99. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes.** J. Grosdidier de Matons, agrégé de l'Université. Tome I. Introduction et Hymnes I-VIII (1964) 42,00

100. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies,** livre IV. A. Rousseau, O. C. S. O. avec la collaboration de B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965) 96,00

101. QUODVULTDEUS : **Livre des promesses et des prédictions de Dieu.** R. Braun, prof. à l'Univ. d'Aix-Marseille. Tome I (1964).

102. **Id.** — Tome II (1964). Les 2 volumes 48,00

103. JEAN CHRYSOSTOME : **Lettre d'exil.** A. M. Malingrey, maître de conférences à l'Univ. de Lille (1964) 15,00

104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses.** B. Krivochéine et J. Paramelle. Tome II. Catéchèses 6-22 (1964). 39,00

105. **La Règle du Maître.** A. de Vogüé, O. S. B. à la Pierre-Qui-Vire. Tome I. Introduction et chap. 1-10 (1964).

106. **Id.** — Tome II. Chap. 11-95 (1964). Les 2 vol. 64,80

107. **Id.** — Tome III : Concordance et Index orthographique. J.-M. Clément, J. Neufville et D. Demeslay, O. S. B. (1965) 35,10

F

108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue,** tome II. Cl. Mondésert et H.-I. Marrou (1965) **24,00**

109. JEAN CASSIEN : **Institutions cénobitiques.** J.-C. Guy, S. J. (1965) **39,00**

110. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome II. Hymnes IX-XX (1965) **37,50**

111. THÉODORET DE CYR : **Correspondance,** t. III. Y. Azéma (1965) **25,20**

112. CONSTANCE DE LYON : **Vie de S. Germain d'Auxerre.** R. Borius (1965) **16,20**

113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses.** B. Krivocheine et J. Paramelle. T. III. Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2 (1965) **39,00**

114. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome III. Hymnes XXI-XXXI (1965) **37,50**

115. MANUEL II PALÉOLOGUE : **Entretien avec un musulman.** A. Th. Khoury (1966) **27,00**

116. AUGUSTIN D'HIPPONE : **Sermons pour la Pâque.** S. Poque, agrégée de l'Université (1966) **24,00**

117. JEAN CHRYSOSTOME : **A Théodore.** J. Dumortier, prof. aux Fac. cath. de Lille (1966) **33,00**

118. ANSELME DE HAVELBERG : **Dialogues,** Livre I. G. Salet, S. J. (1966).

119. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Traité de la Virginité.** M. Aubineau, chargé de rech. au C.N.R.S. (1966).

SOUS PRESSE

CYRILLE DE JÉRUSALEM : **Catéchèses mystagogiques.** A. Piédagnel.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Traités théologiques et éthiques.** 2 vol. J. Darrouzès.

S. ÉPHREM : **Commentaire sur le Diatessaron.** L. Leloir.

STE GERTRUDE : **Œuvres spirituelles.** Par les moines de l'abbaye de Saint-Paul de Wisques. Tomes I-III.

SULPICE SÉVÈRE : **Vie de S. Martin.** 3 vol. J. Fontaine.

Expositio totius mundi et gentium. J. Rougé.

JEAN CHRYSOSTOME : **La Virginité.** H. Musurillo et B. Grillet.

ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Jean,** tome I. C. Blanc.

ORIGÈNE : **Contre Celse,** Livres I-IV. 2 vol. M. Borret.

MÉLITON DE SARDES : **Sur la Pâque.** O. Perler.

ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes,** t. IV. J. Grosdidier de Matons.

ISAAC DE L'ÉTOILE : **Sermons.** 2 vol. A. Hoste et G. Salet.

SOURCES CHRÉTIENNES

ADAM DE PERSEIGNE.
Lettres, I : *66.*
AELRED DE RIEVAULX.
Quand Jésus eut douze ans : *60.*
La vie de recluse : *76.*
AMBROISE DE MILAN.
Des sacrements : *25.*
Des mystères : *25.*
Sur saint Luc, I-VI : *45.*
— VII-X : *52.*
AMÉDÉE DE LAUSANNE.
Huit homélies mariales : *72.*
ANSELME DE CANTORBERY.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : *91.*
ANSELME DE HAVELBERG.
Dialogues, I : *118.*
Lettre d'ARISTÉE : *89.*
ATHANASE D'ALEXANDRIE.
De l'Incarnation du Verbe : *18.*
Deux apologies : *56.*
Discours contre les païens : *18.*
Lettres à Sérapion : *15.*
ATHÉNAGORE.
Supplique au sujet des chrétiens : *3.*
AUGUSTIN.
Commentaire de la première Épître de saint Jean : *75.*
Sermons pour la Pâque : *116.*
BASILE DE CÉSARÉE.
Homélies sur l'Hexaéméron : *26.*
Traité du Saint-Esprit : *17.*
BAUDOUIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : *93* et *94.*
CASSIEN, *voir* Jean Cassien.
CHARTREUX.
Lettres des premiers Chartreux, I : *88.*
CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue, I : *70.*
— II : *108.*
Protreptique : *2.*
Stromate I : *30.*
Stromate II : *38.*
Extraits de Théodote : *23.*
CONSTANCE DE LYON.
Vie de S. Germain d'Auxerre : *112.*
CYRILLE D'ALEXANDRIE.
Deux dialogues christologiques : *97.*
DEFENSOR DE LIGUGÉ.
Livre d'étincelles, 1-32 : *77.*
— 33-81 : *86.*
DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : *58.*
DIADOQUE DE PHOTICÉ.
Œuvres spirituelles : *5.*
DIDYME L'AVEUGLE.
Sur Zacharie, I : *83.*
— II-III : *84.*
— IV-V : *85.*
A DIOGNÈTE : *33.*
DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : *92.*
ÉTHÉRIE.
Journal de voyage : *21.*
EUSÈBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique, I-IV : *31.*
— V-VII : *41.*
— VIII-X : *55.*
— Introduction et Index : *73.*
GÉLASE Ier.
Lettre contre les lupercales et dix-huit messes : *65.*
GRÉGOIRE DE NAREK.
Le livre de Prières : *78.*
GRÉGOIRE DE NYSSE.
La création de l'homme : *6.*
Traité de la Virginité : *119.*
Vie de Moïse : *1.*
GRÉGOIRE LE GRAND.
Morales sur Job : *32.*
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : *82.*
Traité de la contemplation de Dieu : *61.*
HERMAS.
Le Pasteur : *53.*
HILAIRE DE POITIERS.
Traité des Mystères : *19.*
HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : *14.*
La Tradition apostolique : *11.*
HOMÉLIES PASCALES.
Tome I : *27.*
— II : *36.*
— III : *48.*
IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : *10.*
IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, III : *34.*
— IV : *100.*
Démonstration de la prédication apostolique : *62.*
JEAN CASSIEN.
Conférences, I-VII : *42.*
— VIII-XVII : *54.*
— XVIII-XXIV : *64.*
Institutions : *109.*
JEAN CHRYSOSTOME.
A Théodore : *117.*
Huit catéchèses baptismales : *50.*
Lettre d'exil : *103.*
Lettres à Olympias : *13.*
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : *28.*
Sur la providence de Dieu : *79.*
JEAN DAMASCÈNE.
Homélies sur la Nativité et la Dormition : *80.*

JEAN MOSCHUS.
Le Pré spirituel : *12.*

JÉRÔME.
Sur Jonas : *43.*

LACTANCE.
De la mort des persécuteurs : *39* (2 vol.).

LÉON LE GRAND.
Sermons, 1-19 : *22.*
— 20-37 : *49.*
— 38-64 : *74.*

MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman : *115.*

MARIUS VICTORINUS.
Traités théologiques sur la Trinité : *68* et *69.*

MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : *9.*

MÉLANIE : *voir* Vie.

MÉTHODE D'OLYMPE.
Le banquet : *95.*

NICÉTAS STÉTHATOS.
Opuscules et Lettres : *81.*

NICOLAS CABASILAS.
Explication de la divine liturgie : *4.*

ORIGÈNE.
Entretien avec Héraclide : *67.*
Homélies sur la Genèse : *7.*
Homélies sur l'Exode : *16.*
Homélies sur les Nombres : *29.*
Homélies sur Josué : *71.*
Homélies sur le Cantique : *37.*
Homélies sur saint Luc : *87.*

PHILON D'ALEXANDRIE.
La migration d'Abraham : *47.*

PHILOXÈNE DE MABBOUG.
Homélies : *44.*

POLYCARPE DE SMYRNE.
Lettre *et* Martyre : *10.*

PTOLÉMÉE.
Lettre à Flora : *24.*

QUODVULTDEUS.
Livre des promesses : *101* et *102.*

LA RÈGLE DU MAÎTRE.
Tome I : *105.*
— II : *106.*
— III : *107.*

RICHARD DE SAINT-VICTOR.
La Trinité : *63.*

RITUELS.
Trois antiques rituels du Baptême : *59.*

ROMANOS LE MÉLODE.
Hymnes, t. I : *99.*
— t. II : *110.*
— t. III : *114.*

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.
Catéchèses, 1-5 : *96.*
— 6-22 : *104.*
— 23-34 : *113.*
Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : *51.*

TERTULLIEN.
De la prescription contre les hérétiques : *46.*
Traité du baptême : *35.*

THÉODORET DE CYR.
Correspondance, lettres I-LII : *40.*
— lettres 1-95 : *98.*
— lettres 96-147 : *111.*
Thérapeutique des maladies helléniques : *57* (2 vol.).

THÉODOTE.
Extraits (*Clément d'Alex.*) : *23.*

THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
Trois livres à Autolycus : *20.*

VIE DE SAINTE MÉLANIE : *90.*

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE
publiées sous la direction de
R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.
Texte grec et traduction française.

Volumes déjà parus :

		F
1.	**Introduction générale, De opificio mundi.** R. Arnaldez (1961)	15,60
2.	**Legum allegoriae.** C. Mondésert (1962)	24,60
3.	**De cherubim.** J. Gorez (1963)	7,80
4.	**De sacrificiis Abelis et Caini.** A. Méasson (1966)	21,00
5.	**Quod deterius potiori insidiari soleat.** I. Feuer (1965)	12,00
7-8.	**De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.** A. Mosès (1963)	15,00
9.	**De agricultura.** J. Pouilloux (1961)	9,60
10.	**De plantatione.** J. Pouilloux (1963)	11,70
11-12.	**De ebrietate. De sobrietate.** J. Gorez (1962)	14,70
13.	**De confusione linguarum.** J.-G. Kahn (1963)	15,00
14.	**De migratione Abrahami.** J. Cazeaux (1965)	21,00
18.	**De mutatione nominum.** R. Arnaldez (1964)	12,90
19.	**De somniis.** P. Savinel (1962)	21,00
21.	**De Iosepho.** J. Laporte (1964)	12,60
23.	**De Decalogo.** V. Nikiprowetzky (1965)	12,90
26.	**De virtutibus.** R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre (1962)	15,00
27.	**De praemiis et poenis. De exsecrationibus.** A. Beckaert (1961)	12,60
29.	**De vita contemplativa.** F. Daumas et P. Miquel (1964)	12,00

Sous presse :

15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl.
20. **De Abrahamo.** J. Gorez.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS,
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux :
Imprimeur : 1.661 — Éditeur : 5.539
Dépôt légal : 2e trimestre 1966